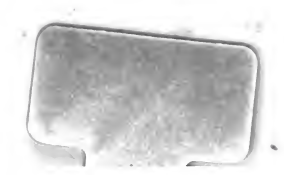



600068359.




600068359.





Spinoza's

neuentdeckter Tractat

von

Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit.

Erläutert und in seiner Bedeutung für das Verständniss des Spinozismus untersucht

von

Dr. Christoph Sigwart,
o. ö. Professor der Philosophie in Tübingen.



Gotha,
Verlag von Rud. Besser.
1866.

immer Gefahr läuft, die längst bekannten Lehren des fertigen Systems in die frühere Darstellung hineinzutragen. Um so mehr habe ich bedauert, dass ich Trendelenburgs am 15. März d. J in der Sitzung der Berliner Academie gelesene Abhandlung über denselben Gegenstand nicht mehr vergleichen konnte, um an der Auffassung eines so gründlichen Kenners und scharfsinnigen Kritikers der spinozistischen Philosophie meine eigene zu prüfen. Ich glaube mich indess zu der Hoffnung berechtigt, dass mir nichts Wesentliches entgangen ist, und dass das Bild, das mir aus wiederholter Betrachtung entstand, die charakteristischen Züge der damaligen Denkweise Spinoza's wiedergibt. Jedenfalls glaube ich gezeigt zu haben, dass der neue Fund eine wesentliche Bereicherung unserer Mittel ist, die innere Entwicklung und damit den wahren Sinn des Spinozismus zu verstehen, und dass er insbesondere die Einflüsse, welche auf ihren Urheber in seiner Jugeud eingewirkt haben, weit sicherer und vollständiger, als bisher möglich war, zu erkennen gestattet. Wenn ich in letzterer Hinsicht auf eine kaum zu verkennende directe Abhängigkeit Spinoza's von Giordano Bruno geführt worden bin, und dieselbe ausführlich nachzuweisen versucht habe, so will ich nicht behaupten, dass damit diese Untersuchung erschöpft sei; vielleicht dass nebenher noch andere Zusammenhänge bestehen, welche mir nicht gelang aufzufinden; ich begnüge mich, in Einer Richtung jedenfalls gezeigt zu haben, dass der Tractat eine Nachforschung lohnt, und werde mich freuen, wenn meine Untersuchung von Andern vervollständigt wird.

Während des Druckes erst kam mir die Schrift zu: Don Chasdai Creska's religions-philosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflusse dargestellt von Dr. M. Joel, Rabbiner der Synagogengemeinde zu Breslau. Der in der mittelalterlichen jüdischen Literatur wohlbewanderte Verfasser sucht darin zu beweisen, dass „eigentlich alle Keime zu dem, was in Spinoza's Systeme das

Charakteristische ausmacht, in Chasdai sich vorfinden". Es ist ihm nun zwar gelungen, nicht bloss zu zeigen, dass Spinoza diesen Talmudisten aus dem Ende des 14. und Anfang des 15. Jahrhunderts gekannt hat — dies beweist schon ein Citat in Spinoza's neunundzwanzigstem Brief —, sondern auch wahrscheinlich zu machen, dass verschiedene Stellen theils der Cogitata metaphysica, theils der übrigen Schriften Reminiscenzen an ihn enthalten. Allein dass das Charakteristische in Spinoza's Lehren dorther stamme, davon hat er uns nicht zu überzeugen vermocht; er scheint, durch Anklänge von untergeordneter Bedeutung getäuscht, theils Spinoza's Ideen in die Schriften Chasdai's hineingelesen, theils mit den zwischen beiden bestehenden Differenzen es zu leicht genommen zu haben. Eine Lehre, welche wie die Chasdai's die Einheit Gottes für unbeweisbar durch philosophische Gründe und nur durch Offenbarung gewiss erklärt (S. 32 und 33 der angeführten Schrift), kann nicht den Keim zu dem enthalten, was in Spinoza's System das Charakteristische ausmacht. Jedenfalls findet sich in unserem — vom Verfasser wie es scheint nicht gekannten — Tractate, so gewiss er Spinoza's Bekanntschaft mit den in der jüdischen und christlichen Dogmatik überall discutirten theologischen Lehren darthut, kein bestimmterer Hinweis auf eine derartige Abhängigkeit.

Erst im letzten Augenblicke kann ich auch den eben erschienenen zweiten Band von Erdmanns Grundriss der Geschichte der Philosophie vergleichen. In dem Abschnitt über Spinoza S. 47—76 ist unser Tractat wiederholt verwerthet und einige seiner eigenthümlichsten Gedanken herausgehoben. Allein die Art, wie Erdmann ihn für seine Darstellung Spinoza's benützt, ist wesentlich verschieden von derjenigen, welche die vorliegende Schrift versucht. Dort treten die Citate aus demselben nur als Ergänzung einer in der Hauptsache auf die bisher schon bekannten Schriften gegründeten Darstellung auf, so dass seine eigenthümliche Bedeutung als Ausdruck einer früheren Phase

philosophischen Denkens und sein mannigfaltiger Unterschied von der Ethik weniger zur Geltung kommt. Ungern verzichte ich auf den Hinweis im Einzelnen, wie manche treffende Bemerkung Erdmanns über den Charakter des spinozischen Denkens überhaupt und besonders über die Beziehung zwischen den Begriffen der Substanz und der Ursache, zwischen logischer Bedingtheit und realer Abhängigkeit ihre volle Bestätigung im Tractate findet, während andererseits seine Auffassung des Verhältnisses der Attribute zur Substanz, wie sich aus der folgenden Darstellung auch ohne besonderen Nachweis ergibt, dem Tractate gegenüber am wenigsten sich hätte durchführen lassen. Erdmanns richtige Bemerkungen über das allmähliche Werden der Ethik (S. 49) finden ihre Bestätigung und weitere Ausführung in meinem Excurse, in welchem ich bemüht war, alle auf ihre Entstehungsgeschichte bezüglichen Andeutungen zusammen zu stellen.

Tübingen, Anfangs November 1866.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Als Spinoza's hinterlassene Werke noch in seinem Todesjahre von einem seiner Freunde herausgegeben wurden, bemerkte dieser in der Vorrede, er theile Alles mit, was er aus des Philosophen Concepten und einigen Abschriften, die bei Freunden und Vertrauten versteckt gewesen seien, habe zusammenbringen können. „Und, fährt er fort, obgleich es glaublich ist, dass bei diesem oder jenem noch etwas von der Hand unseres Philosophen verborgen liegt, was sich in diesem Bande nicht findet, so ist doch anzunehmen, dass nichts darin enthalten sein werde, was nicht zum Oefteren auch in diesen Schriften steht." Hat der Herausgeber nur eine unbestimmte Vermuthung aussprechen können, so tauchten später bestimmtere Notizen auf. Joh. Christoph Mylius in seiner *Bibliotheca anonymorum* (1740) theilte mit, dass Spinoza die Ethik ursprünglich holländisch verfasst, später erst ins Lateinische übersetzt und in die Form der geometrischen Methode gebracht habe; dabei sei ein Capitel über den Teufel weggeblieben, von dem man sage, dass es in einem holländischen handschriftlichen Exemplare noch vorhanden sei. Darauf hin forderte schon Paulus in der Einleitung zum zweiten Bande seiner Ausgabe Spinoza's (p. XV.) zur Publication dieser Reliquien auf. Aber jene holländisch geschriebene Ethik mit dem Capitel über den Teufel war gänzlich verschollen, bis im Herbst 1851 der gelehrte Dr. Eduard Böhmer in Halle auf einer Reise nach Holland ein mit zahlreichen handschriftlichen Anmerkungen versehenes Exemplar der Biographie Spinoza's von Colerus fand. Eine dieser Anmerkungen bestätigte, dass eine handschriftliche Abhand-

lung Spinoza's in den Händen einiger Freunde der Philosophie sei, welche dieselben Gedanken und Gegenstände enthalte wie die Ethik, aber nicht nach mathematischer Methode dargestellt; aus dem Stile lasse sich schliessen, dass es eine der frühesten Arbeiten des Philosophen sei. Der Biographie aber angebunden fand sich auf 11 Octavblättern ein holländisch geschriebener Auszug derselben Abhandlung unter dem Titel: *Korte Schetz der Verhandeling van Benedictus de Spinoza: over God, den Mensch, en deszelfs welstand.**) Dieser Auszug wurde im Jahre 1852 von Dr. Böhmer zusammen mit einer kritischen Synopsis der verschiedenen Handschriften der Anmerkungen Spinoza's zum theologisch-politischen Tractat herausgegeben, und mit einer sehr gründlichen Erörterung über das Verhältniss der ihr zu Grunde liegenden Schrift zu Spinoza's Briefen und zur Ethik begleitet.**)

Diese erste Entdeckung führte weiter. Derselbe Buchhändler Friedrich Müller in Amsterdam, bei dem der erste Fund gemacht worden war, erstand in einer Auction ein holländisches Manuscript, das einer Uebersetzung von Spinoza's *Principia philosophiæ Cartesianæ* angeheftet war, und sich bald als jene Abhandlung auswies, deren kurze Skizze Böhmer gegeben hatte. Capitel für Capitel stimmte überein, auch die Notiz, mit der der Böhmer'sche Auszug schliesst, dass Spinoza das ganze Werk später mit vielen Anmerkungen behufs der Erklärung und genaueren Bestimmung versehen habe, traf zu. Kurze Zeit darauf fand sich ein zweites Exemplar derselben Abhandlung, gleichfalls in holländischer Sprache, mit einer Bemerkung auf dem Titel, wonach es eine spätere Uebersetzung eines ursprünglich

---

*) Kurze Skizze der Abhandlung B. Spinoza's: Ueber Gott, den Menschen und desselben Glückseligkeit.

**) *Benedicti de Spinoza Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate lineamenta atque adnotationes ad tractatum theologico-politicum edidit et illustravit Eduardus Böhmer. Halae ad Salam 1852.*

von Spinoza für seine Schüler lateinisch verfassten Tractates sein sollte. Dass der Tractat nur für Schüler, und zwar für vertraute Schüler bestimmt war, sagt er selbst am Schlusse, wo Spinoza die Freunde, für die er schreibt, an den Geist der Zeit erinnert, in der sie leben, und die weitere Mittheilung der Schrift zwar nicht ausdrücklich verbietet, aber ihnen die grösste Sorgfalt anempfiehlt. Daraus erklärt sich wohl auch, warum der Tractat selbst nach Spinoza's Tode nicht zum Vorschein kam und dann allmählich vergessen wurde.

Im Jahre 1862 wurde denn auch diese Reliquie zusammen mit verschiedenen mehr oder weniger wichtigen Documenten, — unedierten oder nicht vollständig edierten Briefen, Notizen über Spinoza's Leben u. s. w. — durch einen holländischen Verehrer des Philosophen, van Vloten, im Format der Bruder'schen Ausgabe herausgegeben, unter dem Titel: *Ad Benedicti de Spinoza opera quæ supersunt omnia supplementum.* Der holländischen Abhandlung ist eine lateinische Uebersetzung beigefügt.

Es ist lebhaft zu bedauern, dass die Herausgabe dieses wichtigen Fundes nicht ebenfalls Dr. Böhmer's sorgfältiger Hand anvertraut worden ist. Denn so wie das Buch vorliegt, lässt es sehr viel zu wünschen übrig. Vor allem ist über das Verhältniss der beiden vom Herausgeber benützten Handschriften zu einander nur soviel gesagt, dass er „da und dort, wo die eine weniger klar gewesen, der andern gefolgt sei;" worauf sich dieses bezieht, ob nur auf die Schriftzüge oder auf die Worte, und welche Differenzen des Textes vorhanden u. s. w. — darüber lässt uns van Vloten völlig im Dunkeln. Was aber den mitgetheilten Text selbst und noch mehr die lateinische Uebersetzung betrifft, so finden sich der Incorrectheiten und groben Nachlässigkeiten so viele, dass eine zuverlässige und kritische Ausgabe dringend gewünscht werden muss.*)

*) Dr. Böhmer hat sich in Fichte's Zeitschrift Bd. 42 S. 77 ff. der dankenswerthen Mühe einer Correctur unterzogen; die dort auf 7 Seiten

Vielleicht ist durch weitere Nachforschungen auch der eine Punkt noch aufzuhellen, in welchem Verhältniss die hier vorliegende Abhandlung zu dem von Mylius angeführten holländischen Manuscripte steht. Das Capitel vom Teufel trifft zu, denn es findet sich in dem Tractat, und zwar ausdrücklich als besonderes Capitel (Cap. 25 des zweiten Theils); aber in Beziehung auf die Sprache besteht noch ein Widerspruch zwischen der Mylius'schen Notiz, welche die Schrift ursprünglich holländisch verfasst sein lässt, und der Behauptung der Anmerkung auf dem Titelblatt der neuen Handschrift, nach welcher das Original lateinisch war. Nach den Datis, welche vorliegen, lässt sich, wenn beide Angaben dieselbe Schrift meinen, mit Sicherheit nicht ausmachen, welche derselben richtig ist, die überwiegende Wahrscheinlichkeit spricht aber für die letztere.

Jedenfalls ist die neugefundene Schrift für das Verständniss des Spinozistischen Systems im Ganzen und im Einzelnen von grösster Wichtigkeit, und in dieser Hinsicht bis jetzt noch nirgends genügend gewürdigt worden.*)

Sie gibt sich alsbald als ein früherer, in loserer Form sich haltender, in mancher Hinsicht unfertiger Entwurf der Ethik zu erkennen. Die Hauptmasse derselben besteht aus

---

aufgezählten *corrigenda*, unter denen freilich einzelne vertheidigt werden können, liessen sich noch um eine beträchtliche Anzahl der störendsten Nachlässigkeiten, besonders der Uebersetzung, vermehren.

*) Böhmer hat zwar a. a. O. S. 76 auf diese Wichtigkeit hingewiesen, und in seiner Abhandlung in einigen Punkten den Tractat ausgebeutet; aber eine allseitige Verwerthung desselben fehlt noch. H. Ritter's Bericht in den Göttinger gel. Anz. 1862. 47. Stück S. 1841—51 macht selbst nicht den Anspruch aus mehr als einer flüchtigen Lecture hervorgegangen zu sein; Kuno Fischer im eben erschienenen 2. Bande der Geschichte der cartesianischen Philosophie begnügt sich S. 165 Anm. nach den Gesammtausgaben der Werke Spinoza's auch unsern Tractat als „Abriss der Ethik" anzuführen. Lehmans (Spinoza, sein Lebensbild und seine Philosophie 1864) benützt ihn nur ganz beiläufig. Trendelenburgs am 15. März 1866 in der Berliner Academie gelesene Abhandlung über denselben ist noch nicht veröffentlicht

einer Abhandlung, deren erster Theil in 10 Capiteln von Gott, deren zweiter in 26 Capiteln vom Menschen und seiner Glückseligkeit handelt. Im ersten Theile sind dem zweiten Capitel zwei kurze Dialoge angehängt, die den Zusammenhang unterbrechen, indem sie theils Früheres wiederholen, theils Späteres anticipiren; die unvermittelte Einführung der bedeutungsvollen Personen des ersten — *Intellectus*, *Amor*, *Ratio*, *Cupiditas* — und die weit über das zunächst liegende hinausgreifenden Gedanken des zweiten legen die Vermuthung sehr nahe, dass wir in diesen Dialogen Fragmente früherer Arbeiten vor uns haben, welche Spinoza an irgend einer Stelle seiner Abhandlung einverleibte, statt sie neu zu verarbeiten. Noch mehr als in dieser Einfügung tritt aber der Charakter des unfertigen Entwurfs in der grossen Zahl erklärender, berichtigender, zuweilen in grösserer Ausdehnung eine schärfere Fassung suchender Zusätze hervor, welche besonders in den ersten Capiteln häufig sind, und die fortgehende Arbeit des Philosophen zeigen, während der höchst interessante Anhang dem ersten Theil gegenüber den Versuch macht, die mathematische Methode anzuwenden, freilich um schon nach 4 Sätzen damit abzubrechen, dem zweiten Theile gegenüber einen engeren Zusammenhang der Lehre vom Menschen mit der Lehre von Gott herstellen zu wollen scheint. In beiden Hinsichten steht der Anhang in der Mitte zwischen dem ursprünglichen Entwurf und der Ethik, wie sie uns längst ausgearbeitet vorliegt.*)

Uebersehen wir das allgemeine Verhältniss des Entwurfs zum vollendeten Werke, so ist es derselbe Kreis von Gedanken, den die frühere Schrift wie die spätere umschreibt; derselbe Gang im Wesentlichen, den schon der Titel: „Von Gott, dem Menschen und seiner Glückseligkeit" ankündigt; dieselben Grundbegriffe und Hauptsätze; in ein-

*) Ueber das Nähere hinsichtlich der Abfassungszeit s. d. Excurs am Schlusse.

zelnen Partieen schon wörtliche Uebereinstimmung; in anderen wenigstens die deutlichen Ansätze zu späteren Lehren. Aber bei alldem doch charakteristische Unterschiede. Zunächst in der äusseren Haltung der Darlegung. In einer Reihenfolge von Capiteln, die nicht immer streng zusammenhängen, werden die Gedanken entwickelt, allerdings vielfach in der gedrängten, Satz um Satz in beweisender Folge aneinanderreihenden Art des späteren Werks, oft aber auch in Form einer Discussion verschiedener Ansichten; ja die dialogische Form, welche an der angeführten Stelle die abhandlungsmässige Darstellung unterbricht, weist darauf hin, dass Sp. wohl zuerst darin sich versucht und nur allmählich und durch viele Zwischenglieder hindurch zu dem gebundensten Stile übergegangen ist. So findet er weit mehr Raum für Auseinandersetzungen mit der gewöhnlichen Ansicht der Dinge und mit den philosophischen und theologischen Schulbegriffen seiner Zeit, als ihm die straffe Form der Ethik übrig lässt; die lebendigere Bewegung der Rede bringt manchen Ausdruck und manche Wendung zu Tage, die treffend und leicht seine Meinung ausspricht, in der schweren Rüstung der geometrischen Methode aber erdrückt wurde.

Dieses Verhältniss ist es nun, das uns den neuen Fund äusserst werthvoll macht. Indem er uns das System im Werden zeigt, den Zusammenhang unvollendet, eine Reihe von Lücken, die später geschlossen, von Inconsequenzen, die später beseitigt werden mussten, vermögen wir hier bis ins Einzelne die Erwägungen zu verfolgen, durch welche Spinoza gerade zu charakteristischen und auffallenden Sätzen gelangt ist, dort einen mit dem Ganzen schwer vereinbaren Gedanken des späteren Werkes als einen Rest der früheren Betrachtungsweise zu erkennen, der der Umschmelzung widerstanden hat. Und wenn in der Ethik alles, was an das persönliche individuelle Leben erinnert, völlig unterdrückt ist, jeder Nachklang einer Stimmung verhallt, jeder Funke von Begeisterung erloschen, so dass ihr Verfasser

Recht hatte, wenn er sie sogar von seinem Namen loslösen und ihr so ein von seiner individuellen Person ganz unabhängiges Dasein verleihen wollte: so ist auch in dieser Hinsicht die neugefundene Schrift unreif, die Frucht haftet noch an dem Stamme auf dem sie gewachsen ist, es ist individuelles Leben, persönliches Streben darin, wir sehen, dass der Philosoph für sich philosophirt, und dass seine Philosophie ihm das Mittel ist, sich selbst und seine persönlichen Zwecke zu befriedigen. Weit stärker und lebendiger tritt die ethisch religiöse Richtung der spinozischen Philosophie hier heraus. Der Hauptheil des Tractats kann betrachtet werden als Antwort auf die alte Frage: Was soll ich thun, dass ich selig werde? Es ist jene Stimmung einer von der Eitelkeit der Welt unbefriedigten religiösen Sehnsucht über dieses Werk verbreitet, welche Spinoza im Eingang zu seiner andern Jugendschrift, dem *Tractatus de intellectus emendatione*, als das Motiv seines ganzen Lebens und Philosophirens in einfacher und ergreifender Weise dargestellt hat.

Versuchen wir, die wichtigsten Lehren des Tractates im Einzelnen zu entwickeln.

Der erste Theil des Tractates.

1. Die Beweise fürs Dasein Gottes.

Der Eingang der Schrift lässt freilich diese Richtung nicht hervortreten. Ohne alle Einleitung und Vorrede beginnt das erste Capitel mit der Ueberschrift: Dass Gott ist; und ebenso beschäftigt sich der ganze erste Theil lediglich mit den metaphysischen Bestimmungen der Gottesidee — dem ersten Buche der Ethik entsprechend. Und wenn wir jenes erste Capitel lesen, so glauben wir nicht Spinoza, sondern Cartesius zu hören. Wie bei Cartesius tritt ein doppelter Beweis fürs Dasein Gottes auf, ein apriorischer und ein aposteriorischer. Der erstere lautet in fast wörtlicher Uebereinstimmung mit der Form, die

ihm Cartesius in dem Fragment einer mathematischen Behandlungsweise (*Resp. ad secundas objectiones*) gegeben hatte: Was wir klar und deutlich als zur Natur eines Wesens gehörig erkennen, das können wir mit Wahrheit von jenem Wesen behaupten. Dass aber das Sein zur Natur Gottes gehöre, können wir klar und deutlich erkennen; also —*). Oder in anderer Fassung, die gleichfalls theils an Cartesianische Sätze, theils an Spinoza's *Cogitata metaphysica* cap. 2 erinnert: die Essenzen der Dinge sind unveränderlich und ewig, Gottes Existenz gehört zu seiner Essenz; also —. Ebenso schliesst sich der aposteriorische Beweis aufs Engste an den cartesianischen (a. a. O. Prop. 2) an, indem er darthut, aus der Idee Gottes, die wir haben, folge mit Nothwendigkeit die reale Existenz ihres Objects, weil die Idee Gottes ein reales Object von gleicher Vollkommenheit als ihre Ursache voraussetzt; und in den Erläuterungen dieses Beweises folgt er wiederum cartesianischen Andeutungen (*Princ. phil.* 1, 16—18), wenn er untersucht, warum die Idee Gottes keine Fiction sein könne. Und was das Auffallendste ist: nicht Spinoza's Gottesbegriff, den gleich das folgende Capitel kennt, wird dabei vorangestellt, um daraus die Existenz Gottes zu beweisen, sondern ohne irgend eine Definition Gottes wird vorausgesetzt, dass die Existenz im Wesen Gottes liege. Erst nachträglich, in dem späteren Zusatze, nimmt er die ihm eigenthümliche Definition Gottes aus dem zweiten Capitel ins erste herüber, um zu zeigen, dass zur Natur eines Wesens, das unendlich viele Attribute hat, auch das Attribut Sein gehöre. Es ist als ob Spinoza zuerst im Sinne gehabt hätte, seine Schüler cartesianische Philosophie zu lehren — wie er ja auch sonst verfuhr —, und dann erst mit seinen eigenen Gedanken hervorgetreten wäre. Schliesst sich auch der Wortlaut des Tractates nicht so enge an die Schriften des Cartesius an, wie die Darstellung der *Principia philo-*

*) Vgl. *Def.* 9 und *Prop.* 1 bei Cartesius.

sophiæ Cartesianæ in Prop. 5 und 6 des ersten Theils, so steht doch die Aufstellung des aposteriorischen Beweises, den die Ethik bekanntlich aufgibt, auch mit den Lehren der späteren Capitel des Tractats in einem Widerspruch, auf den schon das Ende des ersten Capitels hinweist, indem es den apriorischen Beweis für besser als den aposteriorischen erklärt.*)

2. Das Wesen Gottes.

Erst im zweiten Capitel wendet sich die Untersuchung der Frage zu: Was Gott sei; und an der Spitze desselben steht die Definition: Gott ist ein Wesen, von welchem Alles oder unendliche Eigenschaften ausgesagt werden, von welchen Eigenschaften jede in ihrer Gattung unendlich vollkommen ist.

Diese Definition steht als ganz unvermittelte Behauptung da; wir sehen uns im ersten Entwurf vergeblich nach einer Andeutung um, wie wohl Spinoza dazu gekommen sein möge; erst der spätere Zusatz gibt sie, und zwar in ganz charakteristischer Weise so, dass er die Definition als Erklärung des Ausdrucks *ens perfectissimum* hinstellt — eines Ausdrucks, den er offenbar mit dem ihm zugehörigen Begriff als gegeben und keiner weiteren Einführung bedürftig betrachtet. *Nihili nulla attributa*, sagt der Zusatz mit Cartesius (*Princ. phil.* 1, 11. 52.); Etwas hat einige Attribute, weil es etwas ist; je mehr etwas ist (je mehr Realität es hat), desto mehr Attribute muss es haben; Gott, der das vollkommenste, unendliche Wesen, der Alles ist, muss also unendliche, vollkommene und alle Attribute haben.

Betrachten wir die Definition selbst näher, so fällt vor Allem im Vergleich mit der späteren Begriffsbestimmung Gottes in der sechsten Definition der Ethik auf, dass der Begriff der Substanz noch nicht in die Defini-

*) p. 14. des Suppl.

tion Gottes aufgenommen ist. Die Erörterung des Begriffs der Substanz folgt vielmehr erst nach; „um unsere Meinung hierin klar auszudrücken," werden zunächst vier Sätze vorausgeschickt, welche die Bestimmungen des Substanzbegriffs betreffen, ganz abgesehen davon, ob nun der Substanzbegriff auf Gott bezogen werden soll oder nicht. Das Verhältniss dieser Erörterungen zur Lehre von Gott ist einer der schwierigsten Punkte des Tractats.

Hören wir zunächst, welchen Gang derselbe nimmt. Unter den Sätzen, welche behufs der Erläuterung des Gottesbegriffs vorausgeschickt werden, ist der erste: Keine Substanz ist endlich, sondern jede Substanz muss in ihrer Gattung unendlich vollkommen sein, d. h. in Gottes unendlichem Verstand kann keine Substanz vollkommener sein als sie in der Natur bereits ist. Der Beweis dieses Satzes wird apagogisch geführt. Wäre eine Substanz nicht unendlich, so müsste sie entweder von sich selbst oder von ihrer Ursache determinirt sein. Das erste ist nicht: denn es ist unmöglich, dass eine Substanz sich selbst hätte determiniren wollen, und zwar eine solche, die durch sich selbst existirte; das zweite nicht, denn die Ursache einer Substanz ist nothwendig Gott; hätte Gott die Substanz determinirt, so hätte er entweder nicht die Macht oder nicht den Willen gehabt, sie unendlich zu machen; jenes streitet mit seiner Allmacht, dieses mit seiner Güte; also ist jede Substanz in ihrer Gattung unendlich.

Daraus folgt der zweite Satz: Es giebt nicht zwei Substanzen, die sich gleich sind; sonst müssten sie sich gegenseitig beschränken, könnten also nicht unendlich sein.

Der dritte Satz lautet: Eine Substanz kann die andere nicht hervorbringen. Denn eine Substanz, die hervorgebracht wäre, müsste, da ihr bestimmtes Wesen nicht aus Nichts entstehen kann, von einer gleichartigen

und ebenfalls unendlichen Substanz hervorgebracht sein. Dies ist nach dem zweiten Satze unmöglich; also kann keine Substanz hervorgebracht sein. Dasselbe folgt aus einer andern Betrachtung. Was geschaffen ist, ist nicht aus Nichts hervorgegangen. Ist es aus Etwas hervorgegangen, so kann dieses nicht mehr dasselbe sein, nachdem ein anderes aus ihm hervorgegangen, nicht mehr unendlich, wenn es etwas aus sich entlassen. Aus der Unendlichkeit einer Substanz folgt also ebenso sehr, dass sie nicht von einer andern hervorgebracht sein kann, als dass sie keine andere hervorbringen kann. Ueberdem würde die Frage nach der Ursache einer Substanz auf einen *regressus in infinitum* führen. Die Substanz betrachten wir als Princip alles dessen, was aus ihren Eigenschaften hervorgeht; suchen wir ihre Ursache, so müssen wir die Ursache dieser Ursache und so fort ins Unendliche suchen. Weil wir nun irgendwo stehen bleiben müssen, geschieht es bei dieser Einen Substanz.

Der vierte Satz endlich sagt: In Gottes unendlichem Verstande ist keine Substanz, die nicht formaliter (d. h. wirklich) in der Natur wäre. Der Beweis dieses Satzes folgt für Spinoza 1) aus Gottes unendlicher Macht, in der kein Grund sein kann eins vor dem andern zu schaffen; (wenn also irgend eine Substanz real existirt, so müssen aus demselben Grunde alle möglichen Substanzen real existiren, es gibt zwischen verschiedenen Substanzen kein verschiedenes Verhältniss von Möglichkeit und Wirklichkeit, Essenz und Existenz) 2) aus der Einfachheit seines Willens; 3) daraus, dass er nicht unterlassen kann, das Gute zu thun; 4) daraus, dass was nicht ist, nie werden kann, da eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann (d. h. wenn eine Substanz, die möglich ist, nicht auch wirklich wäre, so wäre sie factisch unmöglich, für immer von der Möglichkeit des Seins ausgeschlossen).

Und nun fährt Spinoza fort: „Aus diesem Allem folgt, dass von der Natur Alles in Allem ausgesagt wird, und dass also die Natur aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes in seiner Gattung vollkommen ist, was vollkommen mit der Definition übereinstimmt, die man von Gott gibt.“ Oder, wie es ganz ähnlich der Anhang im Corollarium des vierten Satzes*) ausdrückt, welcher ebenso behauptet hatte, es sei unmöglich im unendlichen Verstand die Idee der Essenz einer Substanz zu setzen, die nicht realiter in der Natur ist: „Die Natur wird durch sich selbst und durch nichts Anderes erkannt. Sie besteht aus unendlich vielen Attributen, deren jedes selbst unendlich und in seiner Gattung vollkommen ist, zu dessen Wesen die Existenz gehört, so dass ausser ihr kein Wesen noch Sein ist und sie genau übereinkommt mit dem Wesen des allein herrlichen und hochgelobten Gottes.“

Und nachdem er dann (p. 22 und 24) den Einwand widerlegt hat, es streite mit der Allmacht Gottes, dass er nicht mehr hervorbringen könne, als er hervorgebracht habe, fährt er p. 26 fort: Die Gründe für die Behauptung, dass alle jene Attribute, die in der Natur sind, nur Ein Wesen**) und nicht verschiedene sind, da wir sie doch eines ohne das andere klar und deutlich zu erkennen vermögen, sind die folgenden:

1) Wir haben schon früher gefunden, dass ein unendliches und vollkommenes Wesen existiren müsse, und unter einem solchen kann kein anderes verstanden werden, als ein solches, von dem Alles in Allem ausgesagt werden muss. Je mehr ein Ding Wesen hat, desto mehr Eigenschaften muss man ihm zuschreiben, dem unendlichen Wesen also unendliche Eigenschaften.

*) p. 238.

**) Van Vloten setzt ungenau in der lat. Uebersetzung *substantia*. Das holländische hat *weezen*.

2) Der zweite Grund ist die Einheit, die wir überall in der Natur sehen; denn wenn mehrere solche unendliche Wesen in ihr existirten, könnten sie unmöglich zusammen eine Einheit bilden. Oder, wie es der Zusatz formulirt: Wenn es verschiedene Substanzen gäbe, die nicht auf ein einiges Wesen bezogen würden, dann wäre ihre Vereinigung unmöglich, weil wir klar sehen, dass sie keine Gemeinschaft mit einander haben, wie Denken und Ausdehnung, aus denen wir doch bestehen.

3) Eine Substanz kann die andere nicht hervorbringen, also auch eine Substanz, die nicht ist, nicht werden; nun sehen wir, dass in keiner Substanz (die wir doch als real existirend wissen) wenn sie als eine besondere gedacht wird, irgend eine Nothwendigkeit vorhanden ist, dass sie existirt, denn zu ihrer besonderen Essenz gehört die Existenz nicht; daraus muss denn nothwendig folgen, dass die Natur, welche aus keiner Ursache kommt, und von der wir dennoch wohl wissen, dass sie ist, ein vollkommenes Wesen sein muss, zu dessen Begriff die Existenz gehört. Auch diesen Beweisgrund versucht der Zusatz zu verdeutlichen: Wenn keine Substanz anders als existirend sein kann, und doch die Existenz nicht aus ihrem Wesen folgt, so lange sie gesondert (*afgescheiden*) begriffen wird, so folgt, dass sie nicht etwas besonderes sein kann, sondern etwas an einem andern, d. h. ein Attribut eines andern sein muss, nemlich des alleinigen oder All-Wesens. Oder so: Alle Substanz existirt; keine Existenz einer Substanz folgt aus ihrem Begriffe für sich; darum kann keine existirende Substanz (genauer: keiner Substanz Existenz) aus ihr selbst begriffen werden, sondern muss einem andern zugehören; das heisst, wenn wir in unserem Verstande das substantielle Denken und die substantielle Ausdehnung denken, so verstehen wir sie nur ihrem Wesen nach, nicht in ihrer Existenz, d. h. so, dass ihre Existenz nothwendig zu ihrem Wesen gehörte. Wenn wir aber beweisen, dass sie (die ausgedehnte oder denkende Substanz) eine Eigenschaft

Gottes ist, dann beweisen wir a priori, dass sie ist; und a posteriori, hinsichtlich der Ausdehnung, aus den modis, weil diese sie nothwendig zu ihrer Grundlage (*onderwerp, subjectum*) haben müssen.

Wir haben diese Sätze vollständig mitgetheilt, weil wir glauben, dass sie für die Erkenntniss der Genesis der Grundbegriffe von der grössten Wichtigkeit sind. Die Frage, die sich uns zunächst entgegendrängt, ist die: In welchem Verhältniss stehen hier die Begriffe Gott, Substanz, Natur? Wie kommt Spinoza dazu, Gott als die Eine Substanz, wie kommt er dazu, die Natur als Gott zu setzen? Offenbar liegen diese drei Begriffe ursprünglich auseinander, stellen drei verschiedene Ausgangspunkte des Denkens dar; durch welchen Process wachsen sie zusammen, und welche Bedeutung hat demgemäss der Satz, der die Gleichung zwischen Gott, Substanz und Natur ausspricht?

So wie zunächst der Begriff Gottes auftritt, als des allervollkommensten Wesens, des Inbegriffs aller Realitäten, erscheint er, wie schon bemerkt, als ein gegebener. Er ist eine Erbschaft der früheren Metaphysik, die Spinoza ohne weiteres antritt; er nimmt auch das dazu gehörige Inventar, die Bestimmungen der obersten Ursache, des Schöpfers aller Dinge, vorläufig unbeanstandet mit in sein Denken auf. Freilich zeigt sich bald, dass es für ihn eine ganz abstracte Formel ist, die ihren bestimmten Inhalt erst erwartet; ein algebraischer Ausdruck so zu sagen, in welchen die bestimmten Werthe erst eingesetzt werden müssen, damit er etwas Wirkliches adäquat ausdrückt.

Von ihm ursprünglich verschieden ist der Begriff der Substanz. Es erschwert ausserordentlich die Erörterung desselben, dass Spinoza von vorn herein nirgends eine Definition von Substanz gibt. Er setzt ohne Weiteres voraus, dass das Wort unzweideutig sei und in seinem richtigen Sinne verstanden werde; und doch geht schon aus dem ersten

Satze, dass es keine endliche Substanz gebe, hervor, dass er einen weit bestimmteren Begriff damit verbindet als die gewöhnliche Terminologie. Dieser Begriff lässt sich aber nur aus den Prädicaten, die er ihm beilegt, entnehmen.

Verfolgen wir diese, und den ganzen Zusammenhang der Ausführung, so ist klar, dass in dem Leser zunächst der Gedanke vieler Substanzen erweckt wird, deren jede nur in ihrer Gattung unendlich und vollkommen ist; die von einander zwar unabhängig sind und unfähig einander zu erzeugen und von einander erzeugt zu werden, die aber in gemeinsamer Abhängigkeit von Gott stehen, der als ihr Schöpfer, als ihre Ursache gedacht wird. Und suchen wir ein concretes Beispiel zu diesem Begriff, so blicken ganz deutlich die denkende und die ausgedehnte Substanz durch die Hülle der abstracten Bestimmungen als die Subjecte heraus, die eigentlich gemeint sind. Die denkende und die ausgedehnte Substanz — darin liegt freilich implicite schon die Theorie, dass die Welt des Denkens und die Welt der Ausdehnung je ein Ganzes, eine Totalität, ein einheitliches Subject bilden, dessen Erscheinungen und Seinsweisen nur die einzelnen Dinge sind; darin liegt das Bedürfniss, das Viele Gleichartige als besondere Darstellungen eines unendlichen Einen zu fassen. Es gibt keine endliche Substanz, — jede Substanz ist ihrem Wesen nach unendlich, — es gibt nicht zwei Substanzen, die sich gleich wären, heisst dann soviel als: Alle einzelnen Dinge, die dasselbe Wesen haben, sind Darstellungen Einer und derselben Substanz; alle einzelnen Körper können nur auf ein die ganze Körperwelt, alle einzelnen Ideen nur auf ein die ganze Ideenwelt umfassendes Subject bezogen werden.

Damit, dass so zunächst an viele, je in ihrer Gattung unendliche Substanzen gedacht werden muss, stimmt überein, dass eine wichtige Bestimmung in dieser ersten Ausführung fehlt, nemlich die: es liege im Wesen der Substanz zu existiren. Nur für Gott gilt, dass die Existenz

aus seinem Wesen folgt; und Gott existirt nothwendig nicht deshalb, weil er Substanz ist, sondern deshalb, weil er absolut vollkommen ist. Wohl wird auch jetzt schon behauptet, dass alles, was als Substanz gedacht werde, existire; aber der Grund davon liegt nicht im Wesen der Substanz, sondern im Wesen Gottes; in Gottes unendlichem Verstande kann keine Substanz gedacht werden, die nicht eben so wirklich wäre, der Grund für die Existenz der Substanzen ist Gottes Allmacht und Güte, vermöge der Alles was er denkt wirklich ist. Für die Substanz, sofern sie als besondere, nur in ihrer Gattung unendliche und vollkommene gedacht wird, wird im Gegentheil ausdrücklich verneint, dass aus ihrem Wesen die Existenz folge.*)

Ist so die Existenz der Substanzen nur darauf gegründet, dass Alles, was im göttlichen Verstande ist, auch wirklich sein muss, so kann es auch nicht befremden, dass immer ohne Bedenken von Gott als Ursache der Substanzen, vom Erschaffen derselben die Rede ist; die Beweisführungen alle ruhen auf der Annahme dieses Gedankens, der in dem vorliegenden Zusammenhange nirgends als ein widersprechender bezeichnet wird. Alles führt zu der Annahme, dass der Grundsatz: Eine Substanz kann die andere nicht hervorbringen, nicht auf das Verhältniss Gottes zu den Substanzen Anwendung findet, dass damit nur das zeitliche Verhältniss**) zwischen den einzelnen Substanzen, nicht ihr Gegründetsein in Gott negirt wird.

---

*) Scheinbar in Widerspruch damit steht der oben angeführte Beweis zu dem ersten Satze über die Substanz, wenn es darin heisst: Eine Substanz konnte sich unmöglich selbst determiniren, und zwar eine Substanz die durch sich selbst gewesen ist. Aber man bemerke, dass hier nur hypothetisch gesprochen, eine Seite eines Dilemma erörtert wird. Wäre die Substanz endlich, so hätte sie sich entweder selbst determinirt, oder wäre sie von ihrer Ursache determinirt worden. Im ersten Falle ist natürlich vorausgesetzt, dass sie keine Ursache hat, also von sich selbst existirt.

**) Vgl. p. 22: id quod nondum est, nunquam esse potest, cum una substantia alteram producere nequeat.

Haben so die ersten Erörterungen des Begriffs der Substanz eine Vielheit von Substanzen im Sinne, deren jede nur in ihrer Gattung unendlich ist, deren Existenz in der unendlichen Vollkommenheit Gottes gegründet ist, so erhebt sich die Frage: Wie kommt nun Spinoza zu dem Satze: Es gibt nur Eine Substanz, und diese ist Gott?

Unser Tractat zeigt, dass diese Verschmelzung des Begriffs der Substanz mit dem Begriffe Gottes ursprünglich nicht stattgefunden hat durch die blosse Analyse des Begriffs der Substanz, vermöge der daraus entwickelt worden wäre, dass es in ihrem Wesen liege zu existiren, dass sie *causa sui* und darum vollkommen sei. Diese Analyse vollzieht allerdings Spinoza später (bes. Ep. 39. 40. 41.): schon der Anhang entwickelt sie vollkommen klar; aber in der Entwicklung des Tractats tritt der Begriff der Natur dazwischen, und erst durch ihn hindurch wird der Begriff der Einen Substanz, welche Gott ist, gewonnen. Der Satz: Gott ist die eine Substanz, geht erst aus dem andern hervor: die Natur ist Gott.

Der Begriff der Natur erscheint als ein unabhängiger Ausgangspunkt neben dem Begriffe Gottes und dem Substanzbegriffe. Auch dieser Begriff tritt unvermittelt auf, ohne durch eine Definition eingeführt zu sein. Im ersten Capitel ist *natura* gleichbedeutend mit *essentia* gebraucht; im zweiten bezeichnet es die Totalität des Seienden, Realen, wenn es im ersten und vierten Satze heisst, dass in Gottes Verstand keine Substanz sei, die nicht ebenso vollkommen in der Natur existire. Dem Inbegriff des bloss Möglichen, Gedachten, wird also die Natur als die Gesammtheit des Realen, Wirklichen gegenübergestellt, und es wird aus dem Wesen Gottes bewiesen, dass Natur und göttlicher Verstand, Reales und Ideales denselben Umfang haben, und in allen Punkten sich decken.

Wie ist es nun zu verstehen, wenn für Spinoza aus der Erörterung des Begriffs der Substanz folgt, „dass

von der Natur Alles in Allem ausgesagt wird, dass die Natur aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes in seiner Gattung vollkommen ist, dass sie also mit der Definition, die man von Gott gibt, völlig übereinstimmt?"

Man könnte versucht sein, diesen überraschenden Uebergang, durch den mit einem Schlage die Natur gleich Gott gesetzt wird, sich so zu erklären, dass man als den Grundgedanken Spinoza's den der Identität von Denken und Sein, Möglichkeit und Wirklichkeit hinstellte. Gott würde den Inbegriff alles Seienden implicite, als gedachte Einheit, als ideale Möglichkeit darstellen; die Natur den Inbegriff alles Seienden als explicirte Totalität, als verwirklichte Idee, als realisirte Potenz. Aus der Identität von Denken und Sein würde von selbst die Gleichung zwischen Gott und der Natur folgen, kraft der in der Totalität des Wirklichen ebensoviel gesetzt ist als im Wesen Gottes ideell liegt; und der eigenthümliche Standpunkt Spinoza's, sein Realismus würde eben darin bestehen, dass für seine Auffassungsweise diejenige Seite der Gleichung, auf der das Reale steht, mit Einemmale in den Vordergrund tritt, dass er das unendliche Wesen Gottes als des Inbegriffs aller Realität statt in der intelligibeln Einheit, in der es sich in der Formel des ens perfectissimum darzustellen pflegt, vielmehr in der expliciten Gesammtheit anzuschauen vorzöge.

Man würde damit das Verhältniss der Begriffe Gott und Natur in einem Sinne fassen, der dem ganzen Geiste des Spinozismus nicht widerstrebt und sich wiederholt geltend macht; aber man würde damit schwerlich den Entwicklungsgang seiner Gedanken getroffen haben. Vielmehr wenn wir Alles überlegen, erscheint diese Art vom Begriffe Gottes auf den der Natur zu kommen durch den Nachweis, dass Alles, was in Gottes Verstande sei, auch wirklich sein müsse, als ein Gang, den bloss die Darstellung nimmt, als ein künstlicher Versuch den traditionellen Gottesbegriff, wie er von Cartesius überkommen war, mit dem Begriffe der

Natur zu vermitteln; ein Versuch, der dadurch bedingt war, dass Spinoza mit den Cartesianischen Beweisen fürs Dasein Gottes seine Ausführung begonnen hatte. Denn die Auffassung der Natur als des Inbegriffs alles Seienden, als der absoluten, durch sich selbst existirenden Einheit und Totalität, in der alles Mögliche wirklich, alles Ideale zugleich real ist, ist nach andern Stellen für Spinoza ein völlig ursprünglicher, nicht aus seinem Gottesbegriff erst abgeleiteter Gedanke, eine Grundanschauung, die den Werth eines Axioms für ihn hat. Dies geht einmal daraus hervor, dass in der angeführten Stelle das Resultat — die Natur ist Gott —, offenbar nicht mit Evidenz aus den Prämissen hervorgeht, sondern in völlig überraschender Weise hervortritt; ferner daraus, dass für die Einheit der Substanz neben dem Gottesbegriff als zweiter, davon völlig unabhängiger Grund die Einheit der Natur auftritt, die wir überall sehen, dass gleich darauf die Natur als dasjenige bezeichnet wird, was von keiner Ursache kommt, und von dem wir doch wissen, dass es ist. Viel schlagender aber zeigt den Begriff der Natur als einen fundamentalen der erste Dialog, der seiner ganzen Haltung nach von den bisher besprochenen Ausführungen unabhängig einen selbstständigen Anlauf nimmt, und dessen Darstellung uns um so wichtiger ist, weil wir in ihm einen noch früheren Versuch vermuthen dürfen.

Den Dialog, dessen Personen die Liebe, der Intellectus, die Ratio und die Begehrlichkeit sind, eröffnet die Liebe mit einer Frage an den Intellectus. Meine Vollkommenheit, sagt sie, hängt von deiner Vollkommenheit ab; deine Vollkommenheit aber von dem Gegenstand, den du begreifst. Sage mir nun, ob du ein höchst vollkommenes Wesen begriffen hast, das von nichts Anderem begrenzt wird, und in welchem auch ich begriffen bin. Die Natur in ihrer Totalität, antwortet der Intellectus, betrachte ich als unendlich und höchst vollkommen. Und diesen Ausspruch bestätigt die Ratio: denn, sagt sie, wenn wir die Natur begrenzen wollten, müssten wir sie, was unge-

reimt ist, durch das Nichts begrenzen, und zwar durch ein einiges, ewiges, durch sich selbst unendliches Nichts. Diese Ungereimtheit vermeiden wir, wenn wir sie als ewige, unendliche, allmächtige Einheit setzen, die unendliche Natur nemlich, in der Alles begriffen ist; ihre Negation nennen wir Nichts. Und ähnlich wie hier die Idee der Einheit und Unendlichkeit der allumfassenden Natur vorangestellt ist, geschieht es auch im Anhang. Dort fehlt jede Definition Gottes, jeder Beweis für seine Existenz, jede Nennung eines allervollkommensten Wesens. Die vier ersten Sätze beziehen sich allein auf das Wesen der Substanz, die in ihrer Gattung unendlich ist, durch sich selbst existirt, und von keiner andern erzeugt werden kann. Und dann folgt ohne weiteren Uebergang das schon oben angeführte Corollarium: Die Natur wird durch sich selbst und durch nichts Anderes erkannt. Sie besteht aus unendlich vielen Attributen, deren jedes unendlich und in seiner Gattung vollkommen ist, zu dessen Wesen die Existenz gehört, so dass ausser ihr kein Wesen ist noch sein kann, und sie also genau mit der Definition des allein herrlichen und hochgelobten Gottes übereinkommt.

Der Dialog zeigt uns nun aber nicht bloss den Begriff der unendlichen Natur als einen ursprünglichen, sondern auch den Uebergang von hier zu der Behauptung der Einen Substanz. Gegen die Behauptung nemlich, dass die Natur Eine sei, erhebt die „Begehrlichkeit“ Einsprache. Ihr stimmt es wunderlich zusammen, dass die Einheit mit der Verschiedenheit, welche sie überall in der Natur sieht, übereinkommen soll. Die denkende Substanz hat keine Gemeinschaft mit der ausgedehnten Substanz, und eine begrenzt die andere; neben und über diese beiden aber noch eine dritte zu stellen, verwickelt in offenbare Widersprüche. So kennt also die Begehrlichkeit nur Verschiedenheit in der Natur, und will bei den zwei getrennten Substanzen, der denkenden und der ausgedehnten stehen bleiben. Gegen sie wendet sich zuerst die Liebe, welche sich nicht

mit Vielem und Entgegengesetztem vereinigen kann, ohne dass Hass und Reue daraus folgt; und dann werden jene Gründe von der Ratio (p. 38. 40) widerlegt: „Wenn du sagst, o Begehrlichkeit, dass du verschiedene Substanzen sehest, das sag' ich dir ist falsch; denn ich sehe klar, dass es nur eine einzige gibt, die durch sich selbst besteht und aller andern Eigenschaften Träger ist*). Wenn du dann das Körperliche und Geistige Substanzen nennen willst, in Hinsicht auf die Modi die davon abhängen, wohlan, dann musst du sie auch Modi nennen in Hinsicht auf die Substanz, von welcher sie abhängen; denn als durch sich selbst bestehend werden sie von dir nicht begriffen; sondern auf dieselbe Weise, wie Wollen, Fühlen, Denken, Lieben u. s. w. verschiedene Modi dessen sind, was du die denkende Substanz nennst, auf welche du sie alle beziehst und zu Einem machst**): so schliesse ich auch durch deine eigenen Beweise, dass die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken zusammen mit andern unendlichen Attributen, oder, deiner Redeweise zufolge, Substanzen nichts Anderes sind als Modi des einigen, ewigen, unendlichen und durch sich selbst bestehenden Wesens, in dem Alles Eins und einig ist, und ausserhalb welcher Einheit man sich nichts denken kann."

Diese Ausführung des Dialogs lässt keinen Zweifel übrig, dass für Spinoza der erste und höchste Begriff, den der menschliche Verstand denkt, der der unendlichen, allumfassenden Einheit der Natur ist. Sie ist das Ewige, Unendliche, Allmächtige, sie ist dasjenige, das von keiner Ursache kommt, durch sich selbst existirt, und keiner Ableitung bedarf; es wird nicht gefragt, woher sie ist; wir

*) p. 39: *want klaarelyk zie ik, dat 'er maar een eenige is, die door zich zelf bestaat, en van alle andere eigenschappen een onderhouder is.* Vergl. auch p. 206: Da die ganze Natur nur Eine Substanz ist, so sind alle Dinge durch die Natur vereinigt zu Einem, nemlich Gott.

**) p. 41: *waar toe gy die alle brengt en tot een maakt.*

sehen sie, und sehen ihre Einheit. Diese allumfassende Einheit wird näher dadurch bestimmt, dass sie die Eine Substanz genannt wird, in der die Selbstständigkeit der denkenden und ausgedehnten Substanz untergeht. Die Natur ist das Eine Sein, die Trägerin von Allem; alles Besondere kann nur als Bestimmung und Eigenschaft dieses Einen Seins gedacht werden, und das liegt eben in dem Ausdruck: sie ist die Eine Substanz. Es ist dabei bemerkenswerth, welche Bedeutung für Spinoza hier der Substanzbegriff hat. Diejenige Seite desselben, welche durch seinen Gegensatz gegen den Begriff des Modus bezeichnet ist, vermöge der er etwas für sich und nicht an einem andern Existirendes bezeichnet, verschmilzt sich mit dem andern Momente, nach welchem er den Einen Grund vieler Erscheinungen, das Eine Sein in vielen Dingen ausdrückt; und die letztere Seite des Begriffs bildet offenbar den nervus probandi in dem Beweise, dass, wie alle Erscheinungen des Denkens auf Eine denkende Substanz bezogen und in ihr zur Einheit zusammengefasst werden, so auch Denken und Ausdehnung selbst mit allen anderen Substanzen nur Modi des Einen Wesens sein können, in welchem Alles Eins und einig ist. Es ist der Begriff der Einheit, zu dem Spinoza's Denken hindrängt; nur in diesem Gedanken findet er Ruhe; nur die allumfassende, absolut unendliche Einheit des Seins bedarf für ihn keiner weiteren Erklärung, sie existirt durch sich selbst und nothwendig, die Besonderheiten existiren nur an ihr und durch sie. Daraus, dass Alles in letzter Instanz nur begriffen werden kann, wenn es Eine Einheit bildet, geht ihm hervor, dass es nur Eine Substanz gibt.

Nur so ist es erklärlich, wie nach einer Seite hin Spinoza, in Uebereinstimmung mit den Sätzen über die Substanz am Anfange des zweiten Capitels, den Sprachgebrauch noch gelten lassen kann, vermöge dessen die denkende und die ausgedehnte Substanz den von ihnen abhängigen Modis gegenüber immerhin Substanzen genannt

werden sollen.*) Es ist dieselbe Unterscheidung, die auch jene Sätze machen: Denken und Ausdehnung sind Substanzen, sofern sie in ihrer Gattung unendlich, alles einzelne Denken und alle einzelne Ausdehnung nur Modificationen ihres unendlichen Seins sind; aber sie sind nicht durch sich selbst, so lange sie als besondere gefasst werden; durch sich selbst ist nur die Einheit, ausser der Nichts ist, und ihre Existenz kann also als nothwendig nur begriffen werden, sofern sie in dieser Einheit eingeschlossen, Bestimmungen des Einen Allwesens sind. Insofern als sie ihrer Existenz nach abhängig sind von der Existenz des Einen, darf man sie nicht Substanzen nennen.

Am Schlusse des Dialogs wird nun der Begriff der unendlichen Einheit noch mit dem der Ursache und dem des Ganzen in Beziehung gesetzt. Ist die Einheit eine allumfassende, ausser der Nichts ist, so ist sie nothwendig zugleich das Ganze, die Totalität des Seins. Aber, wendet die Begehrlichkeit ein, das Ganze sei ja nur ein Ens rationis, ein blosser Begriff; das Reale sind allein die Theile, und nur vom Verstande werden sie zum Ganzen zusammengefasst. Wolle man die Substanz als Einheit festhalten, so könne man sie nur als die Eine Kraft denken, aus der die einzelnen Erscheinungen hervorgehen, als die Eine Ursache der verschiedenen Wirkungen; dann aber könne sie nicht zugleich Ganzes sein.

Dies, entgegnet die Ratio, wäre richtig, wenn es nur eine übergehende Ursache gäbe; diese ist allerdings ausserhalb ihrer Wirkungen, und kann nicht zugleich die Totalität derselben sein. Die immanente Ursache *(inblijvende oorzaak)* aber, die nichts producirt, was ausser ihr wäre, ist Ursache und Ganzes zugleich. Der Verstand ist Ursache seiner Ideen, sofern sie von ihm abhängen; er ist hinsichtlich des Bestehens seiner Begriffe (d. h. sofern seine

*) *Cum extensio substantia sit*, sagt er selbst noch p. 30, nachdem er sie schon als Attribut Gottes bestimmt hatte.

Begriffe als wirklich existirend gedacht werden), ihr Ganzes. Ebenso ist Gott nach einer Seite immanente Ursache seiner Wirkungen, nach der andern ihre Totalität.

Freilich, den Begriff des Ganzen auf die unendliche Einheit, auf das Verhältniss der immanenten Ursache zu ihren Wirkungen anzuwenden, hat seine eigenthümlichen Schwierigkeiten, mit denen Spinoza sich wiederholt beschäftigt. Nicht nur darum, weil Theile des Unendlichen selbst wieder unendlich sein müssten*), sondern hauptsächlich aus dem von Spinoza consequent festgehaltenen Gesichtspunkte, dass der Begriff des Ganzen nur ein *Ens rationis*, eine *secunda intentio***) nach scholastischer Redeweise sei. Das Ganze unterscheidet sich vom Allgemeinen (Universale) nur dadurch, dass das Allgemeine aus verschiedenen nicht vereinigten Individuen desselben Geschlechts, das Ganze aus verschiedenen vereinigten Individuen desselben Geschlechts oder verschiedener Geschlechter gebildet wird.***) So kann es keine wesentliche Bestimmung sein; es setzt die Dinge, die zum Ganzen vereinigt werden, als vollkommen fertige Existenzen schon voraus, und ihre Vereinigung zum Ganzen fügt ihrem Begriffe nichts hinzu. So erklärt es sich, wie Spinoza selbst in der Anwendung des Begriffs schwankt; nachdem er im ersten Dialoge den Verstand als immanente Ursache seiner Ideen, Gott als immanente Ursache seiner Werke selbst als ‚Ganze' bezeichnet hatte, wendet er im zweiten Dialoge die Sache so, dass Gott zusammen mit seinen Werken ein Ganzes bilde, so dass diese als ein von ihm Verschiedenes zu ihm hinzukommen; und er erläutert ausführlich, warum die Essenz Gottes nicht vermehrt werde, wenn man seine Wirkungen mit ihm zu Einem Ganzen zusammenfasse. So

*) p. 32.

**) Dieser oder ein gleichbedeutender Ausdruck liegt jedenfalls zu Grunde, wo der holländische Text ‚*tweede kundigheid*' (p. 41) hat.

***) p. 46.

wenig als die Essenz eines geschnitzten Kopfes vermehrt wird, wenn man ihn mit einer geschnitzten Brust zu einem Ganzen vereinigt; so wenig die Idee des Dreiecks vermehrt wird, wenn ich einen Aussenwinkel bilde und daraus den Satz ableite, dass der Aussenwinkel den beiden inneren Gegenwinkeln gleich ist, so wenig wird Gottes Essenz vermehrt, wenn ich mir die von Gott gewirkten Dinge aufs Engste mit ihm vereinigt denke. Denn es wird dadurch kein neues Attribut in Gott gesetzt.

Scheint es nach dieser Ausführung, als ob der Begriff des Ganzen nur angewendet werden könnte, wenn man sich die Wirkungen Gottes als besondere Individuen neben Gott als Individuum denkt, oder wenn man ihn zu einem blossen Ens rationis machen wollte, zu der nur vom Verstande zusammengefassten Totalität der Einzeldinge: so will doch Spinoza es nicht aufgeben, Gott auch als Ganzes seiner Wirkungen zu betrachten, und die Ausdrücke, dass er aus Allem, was ist besteht (p. 212), dass alle Dinge in Eins, nemlich Gott, vereinigt sind (p. 206), dass in ihm keine Modi sind, als die in den Creaturen sind (p. 212), lassen keine andere Deutung zu, als dass Gott die Totalität alles Seins ist, — wie ja auch in der Ethik immer wieder das Einzelne als Theil des unendlichen Seins Gottes dargestellt wird.

Es scheint uns vollkommen deutlich zu sein, dass nur darum, weil das Ganze nach gewöhnlicher Logik die Theile voraussetzt, Spinoza mit diesem Begriffe so vorsichtig ist. An und für sich ist ihm der Gedanke der unendlichen Einheit, der Natur in ihrer Totalität der ursprüngliche; der Begriff der Ursache wird demselben conformirt durch die Unterscheidung der immanenten und der transeunten Ursache, oder vielmehr, durch den Begriff der causa immanens wird der Begriff der unendlichen Einheit erst in ein vollkommen klares Verhältniss zu dem Vielen, was sie in sich befasst, gebracht. Wenn man nur den Begriff der Einheit hätte, so könnte es scheinen, als ob damit nur ein Ens rationis,

eine Zusammenfassung Vieler im menschlichen Verstande, ein Totum gemeint wäre; aber die Einheit ist eine reale, sie ist das Prius zu dem Vielen, sie ist Ursache, aber eine solche, die die Wirkung nicht aus sich entlässt, sondern in sich befasst, und darum kann man sie, sobald feststeht, dass sie causa ist, auch ohne Gefahr des Missverständnisses Totum nennen, indem man die einzelnen Dinge als wirklich existirend fasst. Die reale Einheit ist durch den Begriff der causa gesichert.

Geht aus dieser Ausführung des ersten Dialogs hervor, dass für Spinoza die Einheit der unendlichen Natur ein durch sich selbst gewisser Begriff ist, eine ursprüngliche Anschauung, auf die er nur hinzuweisen braucht, um zu zeigen, dass ihr gegenüber von selbstständigen Substanzen nicht die Rede sein könne: so begreifen wir nun auch, warum in der vorangehenden Ausführung des zweiten Capitels für den Satz, dass alle Attribute, die in der Natur sind, nur Ein Wesen sind, zwei von einander ganz unabhängige Gründe angeführt werden können: einmal der Begriff Gottes, als des absolut unendlichen Wesens, dessen nothwendige Existenz bewiesen worden ist; und dann die Einheit, die wir überall in der Natur sehen, und die unmöglich wäre, wenn mehrere von einander unabhängige Substanzen da wären; die Einheit, die wir in uns selbst, als Einheit von Denken und Ausdehnung, verwirklicht wissen.

Wir haben deutlich in dem Dialoge und in dem ihm vorangehenden zweiten Capitel zwei einander nicht congruente Entwicklungen. Der Dialog geht aus von der Idee der unendlichen Einheit der Natur, und weist sie gegen die Behauptung verschiedener Substanzen als die Eine allumfassende Substanz nach, welche nicht bloss als Totalität, sondern zugleich als Ursache gefasst werden muss. Die Entwicklung des Capitels stellt den Gottesbegriff voran und versucht aus ihm und dem Begriff der Substanz die Folgesätze abzuleiten; aber sie vermag das nicht durchzuführen,

ohne dass sie gleichfalls den Begriff der Natur als einen selbstständigen Ausgangspunkt hereinnimmt, und dadurch den Gang der Beweise verwickelt. Der Dialog ferner setzt ohne Weiteres die Begriffe der denkenden und der ausgedehnten Substanz als gegeben voraus; die ihm vorangehende Ausführung des zweiten Capitels hat sie wohl im Sinn bei ihren Erörterungen über das Wesen der Substanz, versucht aber erst, nachdem sie diesen Begriff zu dem des Einen Wesens in Beziehung gesetzt hat, Ausdehnung und Denken als seine uns bekannten Attribute nachzuweisen, auch dies aber, indem sie immer schon voraussetzt, dass die Ausdehnung ihrem Wesen nach unendlich, d. h. nach den Definitionen des zweiten Capitels Substanz sei. Der Dialog argumentirt klar und consequent von der Anschanung der wirklichen Natur als unendlicher Totalität aus; das zweite Capitel versucht aus abstracten Begriffen zu deduciren, vermag aber den Begriff der Natur doch nicht zu entbehren.

Den Sinn der Einen wie der andern Ausführung aber können wir in dem Satze zusammenfassen: Was man vermöge des Begriffes der Substanz an und für sich als verschiedene von einander unabhängige Substanzen denken könnte, wie Denken und Ausdehnung, das lässt sich als wirklich existirend nur denken, wenn man es als Bestimmung des Einen unendlichen Allwesens denkt, das allein durch sich selbst existirt. Was wir für Substanzen halten wollten, das weist sich als Attribut der Einen Natur, der Einen Substanz aus, die Inbegriff alles Seins ist, deren Existenz unmittelbar gewiss, mit ihrem Wesen identisch ist. Diese Natur, dieses allumfassende Wesen ist Gott.

Wir haben, um den Zusammenhang nicht zu unterbrechen, eine längst nahe gelegene Frage zu erörtern verschoben — in welches Verhältniss der Tractat die Begriffe Substanz und Attribut bringt. Wir hoffen zeigen

zu können, dass dieser schwierigste Punkt des Spinozistischen Systems aus dem Tractate neues Licht gewinnt. Die Erörterung desselben wird uns auch den Substanzbegriff von einer neuen Seite zeigen.

3. Der Begriff des Attributs.

Es wiederholt sich bei diesem Begriffe dasselbe, was wir beim Begriff der Substanz beobachtet haben. Er wird von vorn herein nicht definirt; wir müssen aus dem Zusammenhang errathen, in welchem Sinne Spinoza das Wort brauchte; und die Consequenz der aus der Erörterung des Begriffs sich ergebenden Folgerungen wird unterbrochen durch den schon sonst feststehenden Satz von der Einen Substanz mit unendlich vielen Attributen, deren jedes unendlich ist.

Fragen wir zunächst nach der Bedeutung des Worts, das im holländischen Texte durch *Eigenschap* gegeben ist*),

---

*) Es ist freilich schwer, unter der immerhin sehr wahrscheinlichen Voraussetzung, dass wir im holländischen Texte eine Uebersetzung aus dem Lateinischen vor uns haben, über Spinoza's Sprachgebrauch in der lateinischen Urschrift völlig ins Klare zu kommen, und sicher zu sein, dass überall, wo der holländische Text *Eigenschappen* hat, im lateinischen Original *attributa* stand. Van Vloten hat das angenommen, indem er überall, wo das Holländische *Eigenschap* hat, dafür *attributum* setzt, das holländische *Tooeigening* und *eigen* dagegen mit *proprietas* und *proprium* wiedergibt.

Ich kann Dr. Böhmer nicht beistimmen, wenn er (Fichte's Zeitschrift Bd. 42, S. 78) meint, er und v. Vloten hätten *eigenschap* nicht durch *attributum* wiedergeben sollen, sondern überall durch *proprietas*. Denn *eigenschap* steht im holländischen Texte an allen den Stellen, wo nach dem Sprachgebrauch der Ethik gar nichts Anderes stehen kann als *attributum*. Ebenso ist *proprietas* für *toeeigening* gewiss die richtige Uebersetzung, wie sich an allen Stellen, wo es vorkommt, leicht aus dem Zusammenhang ergibt. Die Stellen S. 60 und 62, wo im holländischen Text *eigenschap* steht, während v. Vloten *proprietas* übersetzt, erledigen sich einfach durch die einleitenden Worte des Cap. 3. S. 51, wo es heisst: *Wy zullen teegenwoordig aanvangen om te handelen van die e i g e n s c h a p p e n Gods, welke wy e i g e n e genaamd hebben.* Darauf bezieht sich zurück S. 61: *Dus verre van de eerste eigenschap Gods*, und S. 63 Cap. 6.

so wird es von vorn herein in ganz allgemeinem Sinne gebraucht.

Wenn der Zusatz zu S. 6 unter den unendlich vielen Eigenschaften Gottes auch die Eigenschaft, welche „Sein" ist, findet, so ist ihm also Eigenschaft oder Attribut Alles was von einem Subjecte prädicirt werden kann. Sonst ist von dieser Ausdehnung des Worts keine Spur; es bezeichnet vielmehr einfach die Kategorie der Qualität, in dem Sinne, in welchem Cartesius (Princ. Phil. I, 52) *attributa* mit *proprietates* und *qualitates* gleichbedeutend braucht, wenn er sagt: *nihili nulla sunt attributa, nullaeve proprietates aut qualitates*, oder (ib. 56) *modi, attributa* und *qualitates* als Ausdrücke nennt, die dasselbe, nur von verschiedenen Gesichtspunkten aus, bezeichnen. Was ein Ding ist, wird durch seine Attribute ausgedrückt, sein qualitativ bestimmtes So oder So sein. So erscheint das Wort, wenn er ausführt, was etwas sei, sei es dadurch, dass ihm ein oder einige Attribute zukommen; das unendliche Sein, das alle Realität in sich begreife, müsse darum auch alle Attribute in sich befassen.

Eine genauere Abgrenzung erfährt der Begriff Attribut in specieller Erörterung der Attribute Gottes. Es wird (p. 34 ff.) von den Attributen Gottes geredet, welche wahrhaft Attribute sind, durch welche wir ihn in sich selbst

---

De derde eigenschap. Das ist nur abgekürzte Redeweise für die nähere Bestimmung *eigenschap, die wy eigen noemen*, wie sich aus dem dazwischen stehenden Anfang des 5. Cap. ergibt. Van Vloten hat also in diesem Fall den genaueren Ausdruck gesetzt. Das holländische *eigenschap* begreift *attributum* im späteren Sinn und Spinoza's *proprietas* als seine Species unter sich. Die Annahme, dass in dem ursprünglich lateinischen Text überall *attributum* gestanden habe, wo jetzt im holländischen *eigenschap* steht, kommt übrigens mit keiner einzigen Stelle in Widerspruch, sobald wir, was wir ohnedies müssen, voraussetzen, dass Spinoza zunächst *attributum* in dem weiteren und allgemeineren Sinn genommen habe, in dem er es nach damaligem Sprachgebrauch nehmen konnte, um erst allmählich den ihm ganz eigenthümlichen Begriff des Attributs zu fixiren.

und nicht als ausser sich wirkend begreifen. Das Attribut tritt damit gegenüber dem proprium, mit dem es im Eingange der Schrift noch verwechselt war; das proprium bezieht sich auf die Kategorie der Relation, ist eine „auswendige Benennung", drückt die Art und Weise der Wirkung aus. Es dient wohl dazu ein Ding von allen andern zu unterscheiden, aber es sagt nicht, was es seinem inneren Wesen, seiner Natur nach sei.*) Es ist nur ein abstracter Verstandesbegriff, kein solcher, der an sich selbst einen bestimmten Inhalt hätte, er bezeichnet nichts Substantielles. So sind ewig, einzig, unveränderlich, Ursache, Lenker aller Dinge als Prädicate Gottes propria; sie sagen nicht, was Gott seiner Natur nach ist.**) Spinoza unterscheidet auch wohl im Zusatz zu p. 72 propria, die Gott nach allen Attributen zukommen, wie Ewigkeit, Causalität, und solche, die ihm nur nach einem einzigen zukommen, wie Allwissenheit nach dem Attribute des Denkens, Allgegenwart nach dem Attribute der Ausdehnung, während im Texte p. 75. 76 die Prädicate allwissend, barmherzig u. s. w. ebendeswegen von Gott verneint werden, weil sie ein bestimmtes Attribut und nicht bloss Gott als das durch sich selbst bestehende Wesen voraussetzen.

Drückt nun das Attribut das Wesen eines Dinges aus, wie es in sich ist, so erhellt daraus auch das Verhältniss dieses Begriffs zu dem der Substanz. Ist die Substanz ihrem Wesen nach unendlich, so muss nothwendig auch ihr Attribut unendlich, eben Ausdruck dieses unendlichen Wesens sein. Substanz und Attribut sind im Begriffe schlechterdings dasselbe, die Substanz wird als das was sie ist eben durch das Attribut gedacht; und so gelten

---

*) p. 34. 74. *Ejusdem attributi* und *ejusdem naturae* sagt dasselbe. p. 236.

**) Dieselben Prädicate heissen aber wieder p. 36 Attribute (Eigenschappen). Einige derselben, die göttliche Causalität, Providenz, Prädestination, werden in besonderen Capiteln abgehandelt.

von Substanz und Attribut ganz dieselben Bestimmungen. *Omnis substantia, sive ejus attributa, infinita est,* sagt deshalb Spinoza.*) Dieses Verhältniss ist um so einleuchtender, so lange wir von der Substanz nur wissen, dass sie in ihrer Gattung unendlich ist; denn was ihre Gattung, ihre unterscheidbare Bestimmtheit ist, wird eben durch das Attribut angegeben. Die Substanz ist durch ihr Attribut das Princip der von ihr abhängigen Dinge, sofern diese ein bestimmtes Wesen haben müssen; man sagt dasselbe, wenn man sagt, dass sie Modi ihrer Substanz, als dass sie Modi ihres Attributs sind; sie können ohne ihr Attribut nicht bestehen.

Insoweit scheinen die Bestimmungen klar zu sein. Derselbe Begriff kann Attribut heissen, sofern darin ein unendliches Quale ausgedrückt ist, Substanz sofern er als für sich existirend gedacht wird; jedes Attribut setzt allerdings, sobald man es als existirend denkt, eine Substanz voraus, deren Attribut es ist; aber abgesehen von der Existenz drückt es nichts als ein unendliches Wesen aus.

Der logische Charakter des Attributbegriffs erhellt besonders deutlich, wo er den Begriffen der einzelnen Dinge gegenübergestellt wird. Diesen gegenüber sind Attribute diejenigen Begriffe, welche keinen andern mehr voraussetzen der in ihnen mitgedacht würde: sie sind mit andern Worten die höchsten Gattungsbegriffe des Seienden, diejenigen Begriffe, die durch keine höhere Gattung mehr definirt werden können.**) Diese ganz charakteristische Bestimmung wird im Zusammenhange mit der Lehre von der Definition weiter entwickelt. Wir setzen um ihrer Wichtigkeit willen die ganze Stelle (p. 76 ff.) her.

„Nach der gewöhnlichen Meinung besteht eine regelrechte Definition aus genus und differentia. Obgleich das

*) p. 236.

**) p. 46: *Omnia attributa, quae ab alia causa non pendent, et ad quae describenda non opus sit genere ...*

aber von allen Logikern zugestanden wird, weiss ich doch nicht, woher sie das haben; denn wenn diese Regel wahr wäre, so gäbe es nichts was wir wissen könnten. Wir würden nemlich dann die oberste Gattung, die keinen höheren Gattungsbegriff mehr über sich hat, nicht durch eine Definition vermittelst des *genus* und der *differentia* zu beschreiben, also nicht vollkommen zu erkennen vermögen; und wenn wir die höchste Gattung, welche der Erkenntnissgrund für alle andern Dinge ist, nicht kennen, so können wir noch viel weniger die andern Dinge, welche durch diesen Gattungsbegriff erklärt werden, begreifen oder erkennen.

Da wir jedoch frei und durch die Meinungen der Schule nicht gebunden sind, so werden wir, der wahren Logik zufolge, andere Gesetze der Definition aufstellen, der Unterscheidung gemäss, die wir in der Natur machen

Wir haben nun schon gesehen, dass die Attribute oder, wie Andere sie nennen, Substanzen, Sachen sind, oder, um besser und eigentlicher zu reden, Ein durch sich selbst bestehendes Wesen ist (das holl. hat *is*) und deshalb durch sich selbst sich selbst zu erkennen gibt und offenbart. Und was das Andere anbelangt, so sind das nur Modi der Attribute, ohne welche sie nicht bestehen noch verstanden werden können. Darum muss nun die Definition von zweien Arten oder Sorten sein; nemlich

1) die Definition der Attribute, die eines selbstständigen Wesens sind; welche keine Gattung oder irgend etwas Anderes brauchen, wodurch sie besser verstanden oder erklärt würden, weil sie als Attribute eines durch sich selbst bestehenden Wesens auch durch sich selbst erkannt werden. *)

---

*) Der holländische Text bietet hier Schwierigkeiten, und wenn er anders vom Herausgeber richtig gegeben ist, so würde gerade diese Stelle die Angabe, dass wir eine Uebersetzung vor uns haben, in hohem Grade bestärken. Der erste Satz lautet: *Wy hebben nu*

2) Die Definitionen der Dinge, die nicht durch sich selbst bestehen, sondern allein durch die Attribute, deren Modi sie sind, und durch welche, als ihre Gattungsbegriffe, sie verstanden werden müssen.

Diese Stelle wird nun aus zwei Gründen verwickelt: einmal weil die logische Betrachtung des Attributbegriffs

---

alreede gezien, dat de Eigenschappen, zoo anderen die noemen, zelfstandigheeden, zaaken zijn, of, om beeter en eigendlyker te zeggen, een door zich zelfs bestaande weezen is, en derhalven door zich zelf zich zelfs te kennen geeft en vertoont. Da schon eine frühere Stelle sagt, *,dat alle deeze eigenschappen, die in de natuur zijn, maar een eenig weezen en geenzins verscheiden bennen'*, der Ausdruck also: die Attribute sind Ein Wesen, nichts Anstössiges haben kann, so erledigt sich der auffällige Singular *is*, *geeft*, *vertoont* ganz einfach, wenn wir annehmen, dass der Uebersetzer einen lateinischen Infinitiv irrthümlicher Weise in den Singular, statt Plural verwandelt hat. Das Lateinische hätte geheissen: *Vidimus attributa sive secundum aliorum dicendi rationem substantias res esse, vel, ut melius dicamus, unum ens esse per se existens, ideoque per se semet ipsum cognoscere faciens et manifestans.* So gibt auch van Vloten die Stelle wieder, nur dass er das wesentliche *unum* auslässt.

Weniger sicher lässt sich das folgende zurechtlegen. Die erste Art der Definition ist *Van de Eigenschappen, die van een zelfbestaande weezen zijn.* Das kann nicht anders gelautet haben als: *Attributorum quae entis sunt per se existentis* (sc. *attributa*), wiewohl man nach dem vorangehenden eher erwartet hätte: *quae ens sunt per se existens.* Die folgende Zeile ist klar. Dann aber heisst es: *want aangezien zy als Eigenschappen van een weezen door zich zelf bestaande zijn, zoo worden zy ook door zich zelfs bekend.* Die Uebersetzung van Vlotens: *nam quia, uti entis cujusdam attributa, per se existunt, etiam per se nota fiunt*, ist jedenfalls falsch. Entweder muss das Lateinische geheissen haben: *nam quia ut entis illius unici attributa per se existunt, etiam per se nota fiunt;* oder, was mir noch wahrscheinlicher ist, sollte das *door zich zelf bestaande* doppelt stehen, so dass das Lateinische gelautet hätte: *nam quia ut entis per se existentis attributa per se existunt, etiam per se nota fiunt.* Dass den Attributen das *per se existere* zugeschrieben wird, ist durch den Gegensatz, dass die andern Dinge nur durch die attributa bestehen, und durch die Gleichung *attributa = ens per se existens* gerechtfertigt.

und die metaphysische Betrachtung des Attributs ungesondert ineinander fliessen, und dann, weil von den Attributen nicht mehr in abstracto die Rede ist, sondern schon von den Attributen des Einen, absolut unendlichen, durch sich selbst bestehenden Wesens. Dadurch kommt aber in den Begriff des Attributs eine Bestimmung herein, die auf den ersten Anblick eine contradictio in adjecto scheint: dass es durch sich selbst existire.

Sehen wir von dieser doppelten Verwickelung ab und versuchen wir die Fäden, die zu diesem Knoten zusammenlaufen, einzeln auseinanderzulegen, so ist zunächst die logische Unterscheidung ganz klar zwischen Begriffen, die zu ihrer Definition eines höheren Gattungsbegriffs bedürfen, und solchen, welche als oberste und höchste Gattungsbegriffe durch sich selbst klar sein müssen. Es ist die Voraussetzung alles Denkens und Erkennens, dass es solche Begriffe gebe*). Was so durch sich selbst begriffen wird, heisst Attribut.

*) p. 76. 78. Die hier entwickelte Lehre von der Definition ist der im Tractatus de intellectus emendatione (p. 449 ff. bei Paulus) enthaltenen sehr ähnlich. Der oben entwickelten Unterscheidung der Definitionen der Attribute und der Modi entspricht dort die Unterscheidung der Definition der ungeschaffenen und der geschaffenen Dinge; die ersteren, die in sich, causa sui sind, müssen durch ihre blosse Essenz begriffen werden, so dass jede Ursache ausgeschlossen, die Existenz in der Definition selbst eingeschlossen ist; die Definition der geschaffenen Dinge muss ihre nächste Ursache mit enthalten. Der bemerkenswerthe Unterschied ist aber, dass im tract. de intell. emend. die metaphysische Auffassung ganz an die Stelle der logischen getreten, statt des genus die causa genannt wird, dass ferner gefordert wird, in der Definition des ungeschaffenen Dings müsse seine Existenz eingeschlossen liegen. Dies bezeichnet gegenüber der Darstellung unseres Tractats einen entschiedenen Fortschritt. Denn während in diesem die Natur der Attributbegriffe, vermöge der sie durch sich selbst verstanden werden, daraus abgeleitet wird, dass sie ein durch sich selbst bestehendes Wesen ausmachen, wobei die Erkenntniss, dass dieses Wesen durch sich selbst bestehe, anderswoher vorausgesetzt wird: wird im Tract. de intell. emend. gefordert, dass diese letztere Erkenntniss mit der Definition

Es ist klar, dass es ebensogut **Substanz** heissen könnte, und nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch auch so heisst. So lange wir nur von dem logischen Gesichtspunkte der Beziehung des vielen Gleichartigen auf seinen höchsten Gattungsbegriff, seiner Zusammenfassung zur Einheit ausgehen, lässt sich wieder zwischen Attribut und Substanz kein innerer Unterschied entdecken. Denken und Ausdehnung sind solche Begriffe*). Sie werden von allen Begriffen der einzelnen Dinge vorausgesetzt, und setzen selbst keinen weiteren voraus. Logisch betrachtet haben wir das Recht sie Substanzen zu nennen; da sie aber zugleich das Quale bezeichnen, sind sie eo ipso auch Attribute**).

Nun sind nach dem ganzen Geiste des Systems die logischen Verhältnisse mit den realen identisch. Den realen hat sich die Untersuchung zuerst zugewandt. Es war zuerst von den Substanzen, ihrer Unendlichkeit u. s. f. die

---

selbst gegeben sei, in der logischen Unabhängigkeit zugleich der Erkenntnissgrund der metaphysischen Aseität liege. Dies passt aber natürlich nur auf die Definition der Substanz, die Ursache ihrer selbst und aller andern Dinge ist; der unklare Begriff des durch sich selbst existirenden Attributs ist damit aufgegeben, freilich zugleich der Begriff des Attributs überhaupt umgangen.

Auf denselben Tractat de intell. emend. weist auch der Zusatz p. 50 hin: die folgenden Eigenschaften (causa, providentia, praedestinatio etc.) sind propria, weil sie nichts sind als Adjectiva, welche nicht ohne ihre Substantiva gedacht werden können. Unter den Regeln für die Definition der res increata (Paulus p. 451) steht nemlich, sie dürfe keine Substantiva enthalten, welche adjectivirt werden können, d. h. sie dürfe nicht durch abstracta gegeben werden. Was Spinoza hier abstracta nennt, heisst in unserem Tractat propria.

*) Vergl. auch Cart. princ. phil. 1, 48: *Non autem plura quam duo summa genera rerum agnosco: unum est rerum intellectualium, sive cogitativarum, aliud rerum materialium.*

**) *Cogitatio et extensio spectari possunt ut constituentes naturas substantiae intelligentis et corporeae, tuncque non aliter concipi debent quam ipsa substantia cogitans et substantia extensa.* Cart. princ. 1, 63.

Rede; von dem was durch sich selbst existirt, der absolut unendlichen Einheit, und dem was nur existirt, weil jene unendliche Einheit existirt; von der Causa und dem was von ihr abhängig ist. Es ist natürlich, dass dieses reale Verhältniss nun hier als Grund des logischen erscheint. Was durch sich ist, muss auch durch sich begriffen werden. Was von keiner andern Ursache abhängt, dessen Begriff kann auch von keinem andern Begriffe abhängig sein. Es muss durch sich selbst klar sein, sich durch sich selbst offenbaren. Was durch sich selbst ist, ist nur das Eine, schlechthin unendliche Sein. Jeder Begriff also, der wahrhaft unabhängig, höchster Gattungsbegriff ist, kann es nur sein, weil er das Wesen dieses Einen beschreibt, ein Ausdruck seiner durch sich existirenden Unendlichkeit ist. Alle höchsten Gattungsbegriffe sind also nothwendig Begriffe, deren Inhalt dasselbe Eine ist, sind seine Attribute; und insofern kann man auch von den Attributen sagen, dass sie durch sich selbst sind und sich selbst klar machen; eben weil sie nichts anderes sind als die Substanz selbst.

Oder, um es von anderer Seite darzustellen: Aus dem blossen Begriffe des Attributs als höchsten Gattungsbegriffs, oder, was gleichbedeutend ist, der in ihrer Gattung unendlichen Substanz, folgt an und für sich und direct nicht, dass alle Attribute Einer und derselben Substanz angehören, alle Substanzen nur Attribute des Einen Wesens sind. Im Gegentheil: je bestimmter logisch die Begriffe Substanz und Attribut identificirt werden, desto weniger folgt aus der blossen Analyse der Begriffe, dass verschiedene Attribute, wie wir sie factisch in unserem Denken finden, nicht auch verschiedene Substanzen seien. Aber so lange wir sie getrennt halten, finden wir keinen Grund ihrer Existenz; ihre Existenz folgt nicht aus ihrem Wesen. Um sie als existirend, als real zu begreifen, können wir sie nur auf das Eine Allwesen beziehen, das allein nothwendig existirt. Dadurch wird, was zunächst als nur in ihrer Gattung vollkommene Substanz zu denken war, zum

Attribut der Einen Substanz, mit keiner andern Modification des Begriffs, als dass der Grund der Existenz jetzt für alle derselbe, nicht mehr für die verschiedenen Attribute verschieden ist. Sind sie Attribute des durch sich existirenden Wesens, so nehmen sie an seiner Aseität Antheil, sie sind gleichfalls durch sich selbst.

Wir finden, indem wir nach durch sich selbst klaren, höchsten Gattungsbegriffen suchen, Ausdehnung und Denken. Sowohl Ausdehnung als Denken wird durch sich selbst begriffen. Sie sind Attribute. Beziehen wir sie auf zwei Substanzen so heisst das so viel: der Grund durch den das Denken existirt, ist ein anderer als der, durch den die Ausdehnung existirt. Aber wir kennen nur Eines, das durch sich selbst existirt, das absolut unendliche Sein; was existirt, muss durch dieses und als seine Bestimmung existiren; und auch factisch existiren sie nicht unabhängig von einander, sie bilden das Eine Ganze der Natur, sie bilden im Menschen eine Einheit und darum kann ich sie nicht als gesonderte Substanzen, sondern nur als Attribute Eines und desselben Wesens, der Natur oder Gottes denken. Dieser Gedanke liegt auch vollkommen deutlich in dem Satze, mit dem der Beweis zur Prop. 3 des Anhangs (p. 236) beginnt: keine Substanz ist von einer andern hervorgebracht; wenn sie also realiter existirt, so ist sie entweder ein Attribut Gottes, oder ausserhalb Gott ihre eigene Ursache.

Daraus lässt sich endlich verstehen, wie der Zusatz zu p. 72 sagen kann: Anlangend die Attribute, aus welchen Gott besteht, so sind sie nichts als unendliche Substanzen, deren jede selbst unendlich vollkommen sein muss; und ebenso wie p. 182 Spinoza die reale Existenz der Körperwelt folgendermassen beweisen kann: Gott ist ein Wesen von unendlich vielen Attributen, deren jedes unendlich ist; die Ausdehnung ist ein in seiner Gattung unendliches Attribut, also nothwendig ein Attribut Gottes; Gott

existirt, wie bewiesen worden ist, also folgt zugleich, dass dieses sein Attribut, die Ausdehnung, existirt.

Aber wie kommen nun zu diesen beiden Attributen die unendlich vielen Attribute, welche Spinoza von Anfang an der Natur und Gott beilegt? Auch dieser vielbesprochene Punkt findet in dem Tractat seine vollkommen genügende Erklärung. Es ist Spinoza vollkommen Ernst mit diesen unendlich vielen Attributen. Er kann nach seiner Terminologie den vollen Begriff des unendlichen Einen gar nicht anders ausdrücken als durch die Formel: Ein Wesen, das unendlich viele Attribute hat. Einem Dinge, welches beschränktes Wesen hat, schreiben wir Attribute zu, und je mehr Essenz ihm zugeschrieben wird, desto mehr Attribute müssen gesetzt werden, wenn also das Ding unendlich ist, müssen auch seine Attribute unendlich viele sein.*) Dass der Begriff eines solchen Wesens mit unendlich vielen Attributen keine Fiction, kein willkürlich gebildeter Begriff ist, beweist der Zusatz zum ersten Capitel p. 10: „Nach unsern Erwägungen über die Natur haben wir bis jetzt in derselben nicht mehr finden können als allein zwei Attribute, welche dem allervollkommensten Wesen zugehören. Diese aber geben uns keine Befriedigung, dass sie alle sein sollten aus denen das allervollkommenste Wesen bestünde, im Gegentheil finden wir in uns selbst etwas, was uns klare Andeutung gibt nicht bloss von noch mehreren, sondern von unendlichen vollkommenen Attributen, die dem vollkommenen Wesen eigen sein müssen, ehe es vollkommen genannt werden kann. Und woher diese Idee der Vollkommenheit? Nicht aus diesen zwei Attributen; denn zwei giebt immer zwei und nicht unendlich viele; woher also dann? Nicht von mir — woher anders also als von jenen unendlichen Attributen selbst, die uns sagen, dass sie sind, wiewohl sie uns nicht sagen was sie sind". Es ist hier klar, dass der cartesianische Beweis fürs Dasein Gottes aus dem Vorhandensein der Idee Gottes aus-

*) p. 26. p. 16. Zus. vgl. Ep. 27.

drücklich auf die Existenz der unendlichen Attribute angewendet ist. So scheut sich denn Spinoza auch durchaus nicht vor den Consequenzen dieser Lehre: er behauptet ausdrücklich, dass in dem Attribut des Denkens die Ideen nicht bloss der Objecte seien, welche im Attribute der Ausdehnung existiren, sondern überhaupt aller Objecte, die real existiren; jeder Modus der unendlich vielen Attribute hat ebenso seine Seele, d. h. seine ihm entsprechende Idee, wie die Modi der Ausdehnung. *)

Nehmen wir das bisherige zusammen: so ist offenbar die Lehre von den unendlich vielen Attributen das nothwendige Mittelglied, durch das Spinoza die Natur, wie er sie als Totalität des Wirklichen erkennt, mit dem Begriff des allervollkommensten unendlichen Wesens verbindet. Die Natur besteht aus Materie und Geist, aus den Attributen der Ausdehnung und des Denkens. Sie ist aber zugleich das Eine allumfassende Sein, ausser dem Nichts ist, die Eine unendliche Substanz. Ihre Einheit kann nicht stärker ausgedrückt werden als durch die Formel, dass Alles, was ein Sein ausdrückt, ihr zugeschrieben werden muss; ihre Unendlichkeit nicht bestimmter, als wenn unendlich viele Welten, jede ebenso unendlich in ihrer bestimmten Gattung wie Denken oder Ausdehnung, sie bilden. Ist sie das unendliche Eine, dem alle Attribute zukommen, so ist sie Gott, und daraus erst ergibt sich der Begriff Gottes, mit dem die Ethik beginnt, als der Einen Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht.

In dieser Weise könnte also gesagt werden: aus den Begriffsbestimmungen des Attributs und der Substanz gehen zunächst zwei Substanzen hervor; indem aber Spinoza die Unmöglichkeit erkennt, zwei unendliche Substanzen getrennt von einander zu denken, indem er einsieht, dass das Unendliche nur Eines sein kann, gehen ihm auch Denken und Ausdehnung, Materie und Geist zu Einer alles um-

*) p. 244. 246. Vergl. Ep. 68 (an Tschirnhausen).

fassenden Einheit zusammen, deren Einheit er im Begriffe der Einen Substanz mit zwei Attributen, deren alles umfassende Unendlichkeit er im Begriffe der Substanz mit unendlich vielen Attributen fixirte.

Dieser ganze Gedankenzusammenhang, den wir eben verfolgt haben, um das Verhältniss des Attributbegriffs zum Begriffe der Substanz und zum Begriffe Gottes auseinanderzulegen, diese ganze Identificirung von Attribut und Substanz, ruht nun offenbar darauf, dass in den allgemeinen Begriff der Substanz die Bestimmung, dass sie durch sich selbst existirt, noch nicht aufgenommen, er also mit dem Begriffe Gottes noch nicht schlechthin identisch gesetzt ist. Dies geschieht erst im vierten Satze des Anhangs. Er lautet: *Zum Wesen einer Substanz gehört es, von Natur zu existiren: so sehr dass es unmöglich ist, in einem unendlichen Verstand die Idee des Wesens einer Substanz zu setzen, die in der Natur nicht existirt.* Damit ist also die Existenz der Substanz nicht mehr auf die Identität des göttlichen Denkens mit dem Sein gegründet; sie folgt aus dem Wesen der Substanz selbst, und die Uebereinstimmung der Idee der Substanz im unendlichen Verstand mit der Realität ist nicht Grund, sondern Folge ihrer nothwendigen Existenz. Der Beweis für diesen Satz argumentirt rein aus dem Begriffe der Substanz. Die wahre Essenz des Objects einer Idee ist etwas von dieser Idee Verschiedenes, und entweder [durch sich]*) wirklich existirend oder begriffen in einem anderen wirklich existirenden Ding. Nun ist es ein Widerspruch, dass, was als Substanz gedacht wird, in Wirklichkeit an einem anderen existire; also ist die Substanz ein Ding, das durch sich selbst besteht.

Es ist keine Frage, dass dieser Schritt consequent war. Es ist so zu sagen der ontologische Beweis für den

*) Dieses ‚durch sich' muss, wie aus dem Zusammenhang unzweifelhaft erhellt, ergänzt werden.

Substanzbegriff; die volle Uebereinstimmung des Denkens und Seins ist jetzt erst hergestellt. Aber nun treten andere Schwierigkeiten ein: es muss aus dem Begriffe der Substanz nachgewiesen werden, dass nur Eine absolut unendliche ist; und es muss auseinandergesetzt werden, wie die verschiedenen Begriffe, die durch sich selbst klar sind, und also Anspruch haben als durch sich selbst seiend gedacht zu werden, wie z. B. Denken und Ausdehnung zu diesem Begriffe der Einen Substanz sich verhalten; es kommt jetzt nicht mehr die Anschauung der Einen unendlichen Natur zu Hülfe, sondern rein aus den Definitionen heraus ist der Begriff der Substanz mit dem Begriff Gottes zu identificiren. Das ist die Aufgabe, die sich der Anfang der Ethik stellt; und damit ist zugleich eine andere Bestimmung des Verhältnisses zwischen Substanz und Attribut nothwendig geworden, welche erklärt, wie denn viele Attribute und doch Eine Substanz möglich sind.

Es ist von Interesse in Spinoza's Schriften den Gang zu verfolgen, welchen die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Substanz und Attribut nimmt. Aus dem Tractat geht unzweifelhaft hervor, dass die Schwierigkeit, der das Scholion zu Prop. 10. der Ethik begegnet, die Schwierigkeit, zwei von einander völlig getrennte, in gar keiner logischen Beziehung stehende Attribute Einer Substanz zuzuschreiben, für Spinoza damals gar nicht vorhanden war, einfach deswegen nicht, weil der ihn beherrschende Gedanke der der Einheit der unendlichen Natur, der Totalität des Seienden ist, in der ohne Widerspruch zwei von einander unterschiedene Welten, deren jede in sich unendlich ist, zusammengedacht werden können. Für diesen Standpunkt ist es kein Widerspruch, dass Zwei Eins und Eins Zwei seien; so lange der Ausdruck erlaubt ist, dass Gott aus unendlich vielen Substanzen besteht, so verhält sich das Eine Wesen zu seinen Attributen wie das Ganze zu den Theilen, und dass sie Attribute, nicht Substanzen heissen, drückt nichts aus, als dass sie eben zur Einheit

der Natur zusammengehören, ihre **Existenz** nicht für sich, sondern im Einen haben.

Diese ununterscheidbare Gleichheit von Substanz und Attribut hält Spinoza ebenso in den Briefen an Oldenburg fest — den frühesten Aeusserungen, die wir bisher darüber besassen. Auch dort*) sind die Definitionen der Substanz und des Attributs wörtlich gleichlautend: *Per Substantiam intelligo id, quod per se et in se concipitur, hoc est, cujus conceptus non involvit conceptum alterius rei* (Ep. 4.), und: *Per attributum intelligo omne id, quod concipitur per se et in se; adeo ut ipsius conceptus non involvat conceptum alterius rei* (Ep. 2.). Diese Definitionen sagen im Wesentlichen nichts anderes, als jener Satz, dass unter Attributen die höchsten Gattungsbegriffe zu verstehen seien, die keine anderen mehr über sich haben; und ihre Identität bestätigt, was wir oben bemerkten, dass mit demselben Rechte Spinoza die höchsten Gattungsbegriffe hätte Substanzen nennen können. Es ist zugleich characteristisch, dass das ‚*in se esse*' noch nicht in die Definitionen aufgenommen ist. Der Grund ist offenbar, dass er immer, was er Attribut (oder Substanz) nennt, nur als Attribut Gottes, nicht als Attribut einer Substanz überhaupt im Sinne hat. Erst wo er das Verhältniss der Attribute zu dem Einen unendlichen Wesen aus dem Begriffe der Substanz ableiten will, tritt die Nothwendigkeit für ihn ein, die Begriffe Attribut und Substanz auseinanderzuhalten und ihr Verhältniss zu einander zu bestimmen. Dies geschieht zuerst — zwei Jahre nach jenen Briefen an Oldenburg — in der Antwort an Simon de Vries, Ep. 27. Vries hatte ganz richtig gesehen, wenn er Ep. 26 mit Beziehung auf das vorhin erwähnte, schon in der damaligen Bearbeitung der Ethik enthaltene Scholion schreibt: Du scheinst vorauszusetzen, die Natur der Substanz sei so beschaffen,

*) Ep. 2 und Ep. 4. Das Genauere über die Zeitverhältnisse im Excurs.

dass sie mehrere Attribute haben könne; allein dies ist nicht bewiesen, wenn Du nicht die Definition der absolut unendlichen Substanz, oder Gottes im Sinne hast. Darauf antwortet Spinoza zur Erläuterung der Begriffe Substanz und Attribut: Substanz nenne ich, was in sich ist und durch sich begriffen wird, d. h. dessen Begriff den Begriff keines anderen Dings einschliesst. Dasselbe verstehe ich unter Attribut, nur dass Attribut gesagt wird mit Rücksicht auf einen Verstand, der der Substanz eine bestimmte solche Natur zuschreibt; und er erläutert das Verhältniss damit, dass Jacob und Israel dieselbe Person, planum und album dieselbe Oberfläche bezeichnen, nur dass der eine Name in einer bestimmten Hinsicht gebraucht werde. Aus dieser Verhältnissbestimmung ist dann später — wir wissen nicht wann — die bekannte vierte Definition der Ethik geworden: *Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tanquam ejus essentiam constituens.*

Was nun die Bedeutung dieser vielbesprochenen Formeln anbelangt, so beweist der Tractat unwiderleglich, dass die Beziehung des Attributs auf einen die Substanz erkennenden Verstand erst nachträglich als ein Auskunftsmittel herbeigezogen ist, um die früher logisch nicht unterschiedenen Begriffe auseinanderzuhalten. Spinoza hält sich in der ersten Erklärung in Ep. 27 offenbar an die grammatische Wortform und sucht das Subject, das als Activum dem Participium passivi entspricht; später ändert er wohl darum, weil ihm diese Erklärung zu subjectiv lautete, und fügte das *tanquam substantiae essentiam constituens* hinzu. Die mehrfach ausgesprochene Ansicht, dass er dabei den 52. und 53. Satz des ersten Buchs der Cartesianischen Principia im Auge gehabt habe, ist ohne Zweifel richtig; denn die dort gegebene Erklärung, dass eine Substanz nur durch ihre Attribute erkannt werde, und vor allem durch Ein vornehmstes Attribut, welches ihre Natur und ihr Wesen constituirt, enthält dieselben Ausdrücke; nur ist damit die Schwierigkeit der Spinozischen Definition nicht gehoben, denn wäre

er durchaus Cartesius gefolgt, so würde sich damit die Definition der Substanz ‚*quod per se concipitur*‘ nicht vertragen, wenigstens in dem Sinne nicht, in dem er die Formel sonst braucht, da von einem directen concipere der Substanz abgesehen von ihrem Attribut gar nicht die Rede sein könnte; und Cartesius spricht (§. 53) von Begriffen, die durch sich verstanden werden, im Gegensatz gegen die, welche nur durch andere erklärt werden können, eben in Beziehung auf die Attribute. Dazu kommt, dass bei Cartesius der Begriff des Attributs seine ursprüngliche Bedeutung eines Prädicats, einer Eigenschaft, durchaus beibehalten hat; während er bei Spinoza einen substantiellen Inhalt gewinnt, in den Sätzen, dass ein Attribut auf das andere wirke u. s. f. immer eine Hypostasirung vorausgesetzt ist. Diese Incongruenz des Inhalts mit dem Wortlaute und seiner ursprünglichen Bedeutung, die Spinoza nachträglich wieder einführt und benützt, nachdem sie factisch verloren gegangen war, scheint mir die Hauptquelle der Schwierigkeiten zu sein, welche seine späteren Aeusserungen über diesen Gegenstand bieten.

4. Der Begriff des Modus.

Eben so unvermittelt wie der Begriff des Attributs, und eben so wenig scharf begrenzt von Anfang an wird der Begriff des Modus eingeführt. Es wird vorausgesetzt, dass man die Bedeutung des Wortes kenne; und in dem ersten Dialog wird der Begriff des Attributs von dem des Modus nicht unterschieden.*) „Wenn man das Körperliche

*) vgl. Cart. Princ. phil. 1, 56: ... *per modos plane idem intelligimus, quod alibi per attributa vel qualitates. Sed cum consideramus substantiam ab illis affici vel variari, vocamus modos; cum ab ista variatione talem posse denominari, vocamus qualitates; ac denique cum generaliter spectamus tantum ea substantiae inesse, vocamus attributa.*

und Intellectuelle Substanzen nennen will, gegenüber den Modis (wijzen), die davon abhängen, so muss man sie ihrerseits Modi nennen gegenüber der Substanz, von der sie abhängig sind. Gerade so wie Wollen, Empfinden u. s. w. nur verschiedene Weisen der denkenden Substanz sind, auf welche sie bezogen und in welcher sie zur Einheit zusammengefasst werden — so sind auch Denken und Ausdehnung selbst mit allen anderen unendlich vielen Attributen oder nach anderer Redeweise Substanzen nur Modi des einen ewigen, unendlichen, durch sich existirenden Wesens".*) Dieser Sprachgebrauch, nach welchem Attribut und Modus dasselbe bezeichnen können, setzt voraus, dass Denken und Ausdehnung zu dem Einen Sein sich in derselben Weise verhalten, wie die einzelnen Ideen zu dem Einen unendlichen Denken, die einzelnen Körper und ihre Eigenschaften zu der Einen Ausdehnung, d. h. dass das Eine Sein ebenso der höchste Gattungsbegriff zu Denken und Ausdehnung ist, wie Denken und Ausdehnung zu den unter ihnen befassten einzelnen Modis. Diesen Sprachgebrauch muss also Spinoza aufgeben und den Begriff des Modus im Unterschiede vom Attribut bestimmter fassen, sobald er die Attribute selbst als höchste Gattungsbegriffe hinstellt — in der oben schon angeführten Stelle über die Definition p. 78 ff. Danach ist Modus alles das, was, um begriffen zu werden, eines höheren Begriffs bedarf, und also auch um zu existiren eines Anderen, das durch sich selbst existirt. Damit ist also der Unterschied von Modus und Attribut festgestellt.

Das Verhältniss des Modus zu dem, dessen Modus er ist, erscheint weit häufiger unter der geläufigeren Bezeichnung der Wirkung einer Ursache, oder des Geschöpfes.**) Gott ist causa aller Dinge, sofern ohne ihn nichts bestehen noch begriffen werden kann. Und zwar

*) p. 38. 40.

**) Modi sive creaturae p. 80.

wegung in der Materie ist von Ewigkeit gewesen, wird in alle Ewigkeit unveränderlich bleiben, ist in ihrer Art unendlich, kann aber nicht durch sich selbst existiren noch begriffen werden, sondern nur vermittelst der Ausdehnung. Von ihr will ich, da sie eigentlicher zur Abhandlung über die Natur als hieher gehört, nur sagen, dass ich sie Gottes Sohn und unmittelbares Werk und Geschöpf nenne. Ebenso ist der Intellectus Gottes Sohn, unmittelbares Werk und Geschöpf, von Ewigkeit zu Ewigkeit unveränderlich; sein Wesen ist, alles klar und deutlich in allen Zeiten zu verstehen, woraus ein unendliches vollkommenes und unveränderliches Genügen entspringt, das nicht nachlassen kann zu thun was es thut".*)

Es kann keinem Zweifel unterworfen sein, dass Spinoza hier die Idee des *λόγος* oder *νοῦς* im alexandrinischen oder neuplatonischen Sinne im Auge hat; dass er aus Gott den Intellectus als die Quelle und Gesammtheit aller Ideen hervorgehen lassen und ihn als unmittelbar Erzeugten einschieben will zwischen die Eine Ursache und die Vielheit der Ideen der einzelnen endlichen Dinge, die erst als Wirkungen und Geschöpfe des Sohnes aufgefasst werden (denn ausdrücklich sind die allgemeinen Modi Ursachen der einzelnen Dinge); und kaum lässt sich die Vermuthung abhalten, dass er, indem er die ewige Genüge, aus der ewiges Wirken hervorgehe, damit in Verbindung bringt, an jene Deutung der Trinitätslehre gedacht habe, wonach der Geist als die Einheit des Vaters und des Sohnes und zugleich als das Princip des schaffenden göttlichen Lebens

*) p. 82. vergl. p. 244 f. Wenn an letzterer Stelle das *Attributum cogitans* selbst als der Sohn Gottes bezeichnet zu werden scheint, so würde das nur beweisen, wie vollständig der ursprüngliche Begriff von Attribut für Spinoza in einer Hypostasirung desselben untergegangen ist. Allein die Worte: *attributum cogitans sive intellectum in re cogitante filium Dei diximus*, müssen wohl so erklärt werden, dass ‚*sive intellectum in re cogitante*' als berichtigender Ausdruck gesetzt ist.

gedacht wird. Aus dieser Einführung theologischer Begriffe darf dann der weitere Schluss gezogen werden, dass er der unveränderlichen Bewegung, die er aus der Physik des Cartesius als Dogma herübernahm, die Bedeutung habe geben wollen, dass sie das Princip der Vielheit der einzelnen Dinge sei*), wie er denn auch die einzelnen Körper nur nach der bestimmten Proportion von Ruhe und Bewegung unterscheidet. Für jene dunkele und durch die bekannte Stelle des 66. Briefs bisher nur sparsam erhellte Lehre der Ethik von den unendlichen Modis kann es wohl keinen vollständigeren Commentar geben, als diese später unterdrückte Hereinziehung des λόγοςbegriffs. Hier ist offenbar der Punkt, in welchem die Behauptung eines emanatistischen Elements in der Spinozistischen Lehre einen Anhalt und eine Bestätigung finden kann; hier zeigt sich aber auch zugleich der mächtige Einfluss, den die cartesianische Physik auf Spinoza ausgeübt hat, und die naturalistische Grundlage seines Gottesbegriffs, wenn er die Bewegung, die er als eine anfangslose und ewige annehmen muss, ebenso wie den unendlichen Verstand zu einer Art göttlichen Wesens hypostasirt.

Ueber die besonderen Modi ist es schwer, nähere Bestimmungen zu finden. Was Spinoza darunter versteht, ist vollkommen klar, aber über ihr Verhältniss zu den allgemeinen Modis spricht er sich so wenig deutlich aus als in der Ethik. Es ist hauptsächlich Eine Stelle im zweiten Dialogenfragment, wo er darauf zu reden kommt**). Es lässt sich einwerfen: Wenn Gott immanente Ursache der Dinge ist und die Wirkung einer immanenten Ursache dauert so lange die Ursache dauert, wie ist es möglich, dass die einzelnen Dinge vergehen? Diesen Ein-

---

*) Vergl. die Epp. 70 und 72, wo Spinoza noch 1676 erklärt, aus dem Begriffe der Ausdehnung allein lasse sich die Vielheit verschiedener Körper nicht begreifen.

**) p. 48.

wurf beantwortet er mit einer Unterscheidung. Es gibt unter dem, was nothwendig erfordert wird dass eine Sache sei, Einiges, was die Sache hervorbringt, und Einiges, was sie möglich macht (die hervorbringende Ursache und die Bedingung); z. B. um ein Zimmer zu erleuchten, öffne ich ein Fenster; aber die Oeffnung des Fensters macht das Licht nicht, sondern macht nur möglich, dass es eindringen kann. Oder, damit ein bestimmter Körper sich bewege, braucht es einen Körper, der die Bewegung, die jener erlangen soll, schon hat. Das Hervorbringende der Bewegung ist die Bewegung; die Bedingung aber der stossende Körper. Aus Gott gehen die allgemeinen unveränderlichen Ursachen hervor; die Bedingungen ihrer Wirkung im Einzelnen liegen wieder im Einzelnen. Die Abhängigkeit irgend einer einzelnen Sache von einzelnen Bedingungen hebt also die unmittelbare Causalität Gottes nicht auf. Diese Unterscheidung zwischen Ursache und Bedingung hat Spinoza in der Ethik wieder aufgegeben, wenn er I, 28 das Einzelne zum Sein und Wirken determinirt sein lässt durch eine Ursache, welche endlich ist und determinirte Existenz hat, d. h. durch Gott, sofern er durch eine bestimmte einzelne Modification modificirt ist; dagegen stimmt zu der früheren Anschauungsweise eine Stelle des Tractats de intell. emendatione. Dort spricht er von einer doppelten Causalreihe, der *series rerum fixarum aeternarumque* und der *series rerum singularium mutabilium* *). Die letztere zu erkennen ist unmöglich, theils wegen der zahllosen Menge des Einzelnen, theils wegen der unendlich vielen Umstände (circumstantiae) für jedes einzelne Ding, deren jeder Ursache sein kann, dass das Ding existirt oder nicht existirt. Darum ist es nicht möglich, diese Causalreihe des Einzelnen zu verfolgen; es ist aber auch nicht nothwendig, denn die Ordnung der Existenz des Einzelnen gibt uns nichts als Relationen, „auswendige Benennungen“ **), höchstens Um-

*) Vol. II. p. 452. der Paulus'schen Ausgabe.
**) Vgl. oben p. 28.

stände, was Alles weit verschieden ist von dem Wesen der Dinge. Dieses ist aus den festen und ewigen Dingen und den Gesetzen in diesen Dingen abzuleiten, nach denen alles Einzelne geschieht und geordnet wird. Diese veränderlichen einzelnen Dinge hängen so innig und wesentlich von jenen festen ab, dass sie ohne sie nicht sein noch begriffen werden können. So werden jene ewigen und festen Dinge, obgleich Einzelwesen, wegen ihrer Allgegenwart und weit sich erstreckenden Macht die Stelle von Universalien oder Gattungsbegriffen für die Definition der einzelnen veränderlichen Dinge einnehmen, und die causae proximae aller Dinge sein.

Diese Ausführung will offenbar eben so zwischen der wesentlich hervorbringenden Ursache, die den einzelnen veränderlichen Dingen gegenüber ein Allgemeines ist, und der für den einzelnen Fall eintretenden Bedingung oder dem Umstande unterscheiden, wie der Tractat, wenn er dem, was eine Sache hervorbringt, das gegenüberstellt, was die Sache möglich macht. Das Hervorbringende, die eigentliche Ursache des Einzelnen ist in der Körperwelt immer die Bewegung, in der Ideenwelt der Intellectus; und Bewegung sowohl als Intellectus sind eine res fixa und aeterna, kein blosser Allgemeinbegriff, sondern ein Existirendes und insofern auch Einzelnes, kein Universale oder blosses ens rationis. Die Bedingung ist die bestimmte und wechselnde Vertheilung von Ruhe und Bewegung im Einzelnen, die vorübergehende Wirklichkeit einzelner Ideen *).

An die Erörterung des Verhältnisses zwischen Gott und seinen Modis, das durch den Causalitätsbegriff ausgedrückt wird, schliessen sich in Cap. 4. 6. und 10. die weiteren Ausführungen an, in denen die absolute Noth-

*) Ohne Zweifel hat Spinoza hier die baconische Unterscheidung der Formen von den veranlassenden Ursachen vor Augen gehabt. S. das Nähere im Excurs.

wendigkeit des göttlichen Wirkens behauptet und bewiesen wird. Da sie nichts Charakteristisches enthalten, führen wir nur kurz die Hauptgedanken an: Es streitet mit der Vollkommenheit Gottes, dass er unterlassen könnte, was er wirkt; Gott wäre veränderlich, wäre ein anderer Gott, also nicht das vollkommenste Wesen, wenn andere Wirkungen von ihm ausgegangen wären. Seine Freiheit besteht nur darin, dass er als causa prima von keinem anderen Dinge gezwungen nur durch seine Vollkommenheit Ursache aller Vollkommenheit ist. Er wirkt nicht, was er wirkt, weil es gut ist; denn damit würde etwas ausser ihn gestellt, das ihn verpflichtete, oder sein Begehren bestimmte.

Daraus ergibt sich ferner, dass Alles in der Natur nothwendig ist, dass es also nichts bloss Mögliches, d. h. nichts gibt, was sein und auch nicht sein könnte. Alles, was nicht durch seine Ursache mit Nothwendigkeit bestimmt ist, ist unmöglich; Alles, was nicht die Ursache, warum es ist, in sich selbst hat, ist durch eine Ursache ausser ihm bestimmt.

Daraus folgt ferner, dass Alles absolut vollkommen ist und die Begriffe von Ordnung und Unordnung, Gut und Böse nur subjective Bedeutung haben, nur Relationen und aus der Gewohnheit, allgemeine Begriffe zu bilden, entstanden sind. Den allgemeinen Begriffen aber entspricht keine Realität; die realen Dinge sind durch besondere Begriffe bestimmt. Jedes Ding ist darin vollkommen, dass es mit seiner besonderen Idee übereinstimmt; und die Vollkommenheit der Welt besteht darin, dass Gott allen Dingen von den kleinsten zu den grössten ihr Wesen gibt, oder vielmehr, dass er Alles vollkommen in sich selbst hat.

5. Verhältniss der beiden Attribute und ihrer Modi.

Die Causalverhältnisse unter den einzelnen Modis können aber nicht vollständig dargestellt werden, ohne dass

das Verhältniss der beiden Attribute, von denen sie abhängen, erörtert wird. Die sehr bemerkenswerthen Sätze, welche abweichend von der späteren Auffassung der Tractat hierüber aufstellt, werden uns einerseits den Begriff der Natur noch näher aufklären, andererseits eine Reihe von scheinbaren oder wirklichen Inconsequenzen der Ethik als Folge der früheren Betrachtungsweise erscheinen lassen.

Eben jene Ansicht nemlich, welche die Ethik so sorgfältig und vorsichtig zu vermeiden trachtet, dass eine Wechselwirkung stattfinde zwischen Körperwelt und Welt der Gedanken, ein gegenseitiges Leiden des einen Attributs von dem andern, ist nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern sie wird ausdrücklich durch die Einheit der Natur, welche nur Ein Ganzes ausmache, begründet.

Zwar wird scheinbar die spätere Lehre in ihrer ganzen Strenge vorgetragen, wenn es heisst, dass alle Modi, welche die Ausdehnung voraussetzen, auf das Attribut der Ausdehnung, alle welche Denken voraussetzen, auf das Attribut des Denkens bezogen werden müssen; wenn gelehrt wird, dass Bewegung und Ruhe als die einzigen Modificationen der Ausdehnung immer nur von Bewegung und Ruhe hervorgebracht werden können, und dass keine Weise des Denkens in einem Körper Bewegung oder Ruhe zu erzeugen vermöge; dass ebenso umgekehrt die Wirkungen des Denkens, da sie keine Beziehung auf die Ausdehnung haben, keineswegs der Ausdehnung, sondern allein dem Denken als ihrer Ursache zugeschrieben werden müssen*). Aber hart daneben wird ganz unbefangen davon gesprochen, dass ein Attribut auf das andere wirke, und von dem andern leide**). Durchweg erscheint das Körperliche als Ursache seines entsprechenden Abbilds in

---

*) p. 184. 186. Wir nehmen einiges aus dem zweiten Theile voraus.

**) p. 186. 188.

der Welt der Ideen*); jedem existirenden Ding entspricht seine Idee, die von ihm ausgeht, von ihm ihren Ursprung hat, und deshalb mit ihm entsteht, sich verändert und vergeht**). Gerade die späteste Fassung des Anhangs lehrt das am bestimmtesten. Aus der Unendlichkeit des denkenden Attributs wird abgeleitet, dass nichts real existiren könne, dessen Idee nicht im Attribut des Denkens wäre — denn dann wäre dieses nicht vollkommen; aber nirgends wird nun das Verhältniss der einzelnen Ideen zum Attribut des Denkens so dargestellt, dass sie allein aus ihm hervorgiengen; keine Spur von dem fünften Satze des zweiten Buchs der Ethik, dass die Objecte der Ideen nicht Ursache der Ideen seien, dass nur parallel den Modificationen der Ausdehnung die Ideen allein aus dem unendlichen Denken folgen, und nur sich selbst unter einander bedingen: sondern immer gehören zur bestimmten Idee zwei Ursachen, einmal das Attribut des Denkens, und dann das real existirende Object***); und auch hier noch findet sich der Ausdruck, dass die Idee von der Existenz ihres Objectes ausgeht *(ontstaat)*, und daher mit ihm sich verändert und vergeht.

Die Idee eines einzelnen Dinges nun, welche von ihm im Attribut des Denkens erzeugt wird und Alles das ideell (objective) enthält, was in dem Dinge real (formaliter) ist, ist mit ihm vermöge der allgemeinen Einheit der Natur vereinigt und heisst insofern seine Seele. Die Einheit der Seele mit dem Körper aber besteht in nichts Anderem als in ihrer Abhängigkeit von der Existenz und allen Veränderungen des Körpers****). Daraus folgt sogleich, dass

*) p. 206.

**) p. 208. 240. 244.

***) p. 242. ... *ad existentiam ideae sive essentiae objectivae nihil aliud postulatur nisi attributum cogitans et objectum sive essentia formalis.* Jenes bedingt so zu sagen die Form, dieses den Inhalt der Idee.

****) p. 240.

Alles beseelt ist. Dieser Gedanke erscheint bekanntlich auch in der Ethik (Schol. zu Prop. 13 des 2. Buchs), wird aber dort nicht weiter verfolgt; hier dagegen hält Spinoza ihn fest und führt ihn in eigenthümlicher Weise aus. Jedes Dinges Seele erkennt ihren Körper, und es ist die ursprüngliche Wirkung des Körpers auf die Seele, dass diese ihres Körpers und dessen, was in ihm vorgeht, bewusst wird*). Aus diesem Begriffe der Seele geht ferner hervor, dass nichts in uns ist, dessen wir uns nicht bewusst werden könnten; denn da nichts ohne seine zugehörige Idee ist, so ist auch von Allem, was — sei es im Attribute der Ausdehnung oder in einem der anderen unendlich vielen Attribute — real ist, Wissen und Bewusstsein da und mit ihm verbunden.

Insoweit hängt also die Seele durchaus vom Körper ab; denn da die Bewegungen und Veränderungen des Körpers nur von körperlichen Veränderungen erzeugt werden, so ist es unmöglich, dass die Seele den Körper bewege. Aber nur in dem Sinne, dass sie keine Bewegung in ihm zu erzeugen vermag. Wohl aber steht es ihr zu, eine schon vorhandene Bewegung in ihrer Richtung zu ändern; im menschlichen Körper vermag die Seele die Bewegung der Lebensgeister, von deren verschiedener Vertheilung (nach der cartesianischen Theorie) alle Functionen desselben abhängen, bald dahin, bald dorthin zu lenken und dadurch bestimmte Bewegungen der Glieder zu veranlassen, und diese Macht der Seele ist nur dann vermindert oder aufgehoben, wenn entweder keine Bewegung der Lebensgeister vorhanden ist, wie in Folge von Hunger oder Ermüdung, oder wenn die Lebensgeister eine zu starke eigene Bewegung haben, wie in der Trunkenheit. Kommt die Richtung der eigenen Bewegung aus mechanischen Ursachen mit der von der Seele bestimmten in Conflict, so entstehen Bangigkeiten der Art, wie wir sie zu-

*) p. 182.

weilen in uns wahrnehmen, ohne ihre Ursache zu kennen. Der Grund aber, warum die Seele überhaupt Einfluss hat auf die Bewegungen ihres Körpers, ist der, dass sie mit ihm so verbunden ist, dass sie Ein Ganzes mit ihm ausmacht; und diese Einheit ist nur eine Folge oder vielmehr eine besondere Erscheinung der Einheit der Natur überhaupt, in welcher die Attribute, obgleich unter sich unterschieden, doch ein einiges Ganze bilden, in dem also im Grunde immer das Ganze es ist, das im Einzelnen wirkt*).

Diese Ableitung des einzelnen Geschehens nicht bloss aus dem entsprechenden Attribut, sondern aus dem Ganzen, das alle Attribute umfasst, erscheint zunächst in einer charakteristischen Stelle des zweiten Capitels**). Nachdem die Ausdehnung als Attribut Gottes nachgewiesen ist, wird der Einwand erhoben, dass damit die Bewegung noch nicht erklärt sei. Diese setze vielmehr eine äussere Ursache voraus, da kein ruhender Körper sich selbst bewegen könne. Darauf antwortet Spinoza: Ich gebe zu, dass, wenn ein Körper ein für sich existirendes Wesen wäre, und keine andere Eigenschaft hätte als Länge, Breite und Tiefe, in ihm keine Ursache der Bewegung wäre; aber weil wir früher gesagt haben, die Natur sei ein Wesen, dem alle Attribute zukommen, so kann ihr nichts fehlen, um Alles hervorzubringen, was hervorgebracht werden kann.

Verfolgen wir ferner die Consequenz des Gedankens, dass der Wille einer Seele Einfluss auf eine körperliche Bewegung habe, so werden wir sagen, dass zwar die vorhandene Summe der Bewegung ewig und unveränderlich, ein allgemeiner Modus der Ausdehnung und nur von ihr

---

*) Dasselbe erklärt der Zusatz zu p. 196: Es hat gar keine Schwierigkeit, wie ein Modus, der von dem andern unendlich verschieden ist, in diesem wirken könne; denn er ist ein Theil des Ganzen, die Seele ist nie ohne den Leib, noch der Leib ohne die Seele.

**) p. 34.

abhängig sei; dass aber die einzelne Bewegung ebenso gut wie aus der Körperwelt, auch aus der Welt der Ideen bestimmt sein kann, und dass es also das Attribut des Denkens ist, welches durch Vermittlung bestimmter Ideen im Einzelnen die Bewegung ändert und lenkt. So kann Spinoza sagen, dass die Eine denkende Substanz, welche in unendlichen Ideen ausgedrückt ist nach den unendlichen Dingen, welche in der Natur sind, den Leib des Petrus durch die Idee dieses Leibes und den Leib des Paulus durch dessen Idee in Bewegung setze; und die Ansicht liegt nahe, dass überhaupt alle Bewegung im Einzelnen vielmehr aus den Ideen als aus blosser mechanischer Nothwendigkeit komme, dass also die allgemeine Beseelung zugleich das Princip der bestimmten Bewegungs- und Wirkungsweise der Körper enthalte.

Diese Ansicht hat denn auch Spinoza wirklich ausgesprochen. Indem nemlich jede Seele ihren Körper erkennt, gehen aus dieser Erkenntniss als dem unmittelbaren Modus des Denkens andere Modi hervor, insbesondere Liebe zum Objecte der Erkenntniss. Jede Seele liebt also ihren Körper, und so zeigt sich evident, dass die natürliche Liebe, welche jedes Ding hat, seinen Körper zu erhalten, keinen andern Ursprung haben kann, als die Idee dieses Körpers, welche im denkenden Attribut ist*). Bedenken wir nun, dass dieser Selbsterhaltungstrieb allen einzelnen Wesen innewohnt, und dass, wenn ihm überhaupt eine reale Bedeutung zukommt, dies nur die sein kann, dass das bestimmte Sein und Wirken jedes Dinges eben als Folge seines Selbsterhaltungstriebs erscheint: so begreift sich, dass schliesslich das wirkliche Geschehen auch der Körperwelt ebenso gut auf die denkende Substanz, als auf die ausgedehnte zurückgeführt werden kann, einerseits als mechanisch nothwendiges Geschehen, andererseits als allgemeines

*) p. 242.

Leben erscheint*). So erklärt sich ferner die eigenthümliche Art, wie Spinoza auch hier wieder einen theologischen Begriff herbeizieht, um ihn nach seinen Voraussetzungen

*) Es geht aus verschiedenen Stellen hervor, dass Spinoza über die letzte Ursache der Bewegung und damit über die Principien der Physik ein eigenes Werk schreiben wollte, aber damit nie ins Reine gekommen ist. In der angeführten Stelle des zweiten Capitels leitet er sie aus dem Ganzen der Natur ab, der alle Attribute zukommen; später (p. 82) setzt er die ewige Bewegung als den unmittelbaren allgemeinen Modus der Ausdehnung, den Sohn Gottes, ohne dass man begreift, wie aus dem höchsten Begriff der Ausdehnung der der Bewegung oder der Gegensatz von Ruhe und Bewegung mit Nothwendigkeit folgt; er will aber die Lehre von der Bewegung nicht weiter verfolgen, da sie mehr zum Tractat von der Wissenschaft der Natur gehöre; im Anhange p. 246 sagt er: Wir setzen als eine bewiesene Sache voraus, dass in der Ausdehnung keine andere Modification als Bewegung und Ruhe ist, und jeder bestimmte Körper nichts ist als ein bestimmtes Verhältniss von Ruhe und Bewegung — eine Voraussetzung, deren Beweis sich nirgends findet. Die Ethik führt als Axiom ein: Alle Körper sind entweder in Bewegung oder Ruhe. Das Auffallendste ist aber ein Zusatz zu der Stelle p. 82, wo die ewige unveränderliche Bewegung der Sohn Gottes genannt wird. Er lautet: Was hier von der Bewegung in der Materie gesagt wird, ist nicht ernstlich gesagt; denn der Verfasser glaubt ihre Ursache noch zu finden, wie es ihm a posteriori schon einigermassen gelungen ist; doch dieser Satz (vom Sohne Gottes) kann hier wohl so stehen, weil nichts darauf gebaut wird oder davon abhängig ist. Ritter in den Gött. gelehrten Anzeigen 1862 S. 1844 nimmt daran Anstoss, dass in dieser Anm. von Spinoza in der dritten Person gesprochen werde; allerdings ist es die einzige Stelle der Art. Aber da er die Idee, die ewige Bewegung den Sohn Gottes zu nennen, in der That völlig aufgegeben und sich, wie wir sonsther wissen, fortwährend mit den höchsten Problemen der Physik beschäftigt hat, so können wir den Zusatz, auch wenn er nicht von Spinoza selbst herrühren sollte, doch unbedenklich als richtige Notiz gelten lassen. Ep. 63 nemlich fragt Tschirnhausen, wann man endlich die Generalia in physicis zu erwarten habe, und bittet um die Definition der Bewegung und die Erklärung, wie die Verschiedenheiten der Körper a priori deducirt werden können, da doch die Ausdehnung an sich gedacht untheilbar, unveränderlich etc. sei. Spinoza antwortete Ep. 64, da er das noch nicht

umzudeuten, den Begriff der Vorsehung nemlich, von der er Cap. 5 des ersten Theiles sagt: sie ist für mich nichts Anderes als jenes Streben, das wir in der ganzen Natur und allen einzelnen Dingen auf die Erhaltung des eigenen Seins gerichtet finden. Sie ist providentia generalis, sofern jedes Ding als Theil der ganzen Natur erzeugt und erhalten wird, providentia singularis, sofern jedes Ding als ein Ganzes für sich betrachtet werden kann und als solches in seinem Sein sich erhält*). Schwerlich wäre Spinoza darauf gekommen, gerade diesen Ausdruck, der ein Bestimmen des Einzelnen durch das göttliche Denken in sich schliesst, so umzudeuten, wenn ihm nicht der Trieb des Wirkens und Sicherhaltens etwas Geistiges, und seine Lehre von der allgemeinen Beseelung eine ernstlich gemeinte gewesen wäre. So kehrt sich ihm also dann das Verhältniss der Idee und ihres Objects um; die Existenz der Idee ist wohl einerseits abhängig von der Existenz ihres Objects; aber andererseits ist das Beharren dieses Objects, seine bestimmte Wirkungsweise wieder abhängig von der Idee, von der Liebe, die jedes Ding zu seinem Sein hat. Damit hängt es zusammen, dass er die Einheit zwischen Object und Idee, Körper und Seele unter doppeltem Gesichtspunkte fasst: das einemal ist ihm diese Einheit die durchgängige Abhängigkeit der Idee vom Object; das anderemal beruht sie auf der Liebe, welche die Seele zum Körper hat**).

---

in Ordnung gebracht habe, spare er es auf eine andere Gelegenheit auf; später, Ep. 72, erklärt er die Ableitung der Vielheit der Dinge aus dem blossen Begriff der Ausdehnung für unmöglich, und den Cartesianischen Begriff der Materie für falsch, aber auch jetzt schiebt er eine bestimmte Erklärung darüber hinaus.

*) p. 62. In den Cog. met. p. 118 hat Spinoza den Selbsterhaltungstrieb als Leben von der Beseelung unterschieden.

**) Vergl. p. 241: ... *hoe dezelve* (die Seele) *haar oorspronk van het lichaam heeft als ook haare verandering alleenig afhangt van het lichaam, welk by my de vereeniging van ziel en lichaam is* — mit pag 189: *Nadien het eerste 't welk de ziel komt te kennen*

Es bedarf wohl kaum einer Hinweisung darauf, wie aus der einfachen Thatsache, dass Spinoza sich ursprünglich seine anthropologischen und psychologischen Begriffe auf Grund der Voraussetzung einer Wechselwirkung zwischen Idee und Object gebildet hat, die schwankende und geradezu inconsequente Darstellung der Ethik sich erklärt*). Im Princip ist dort jede Wechselwirkung aufgehoben; die ganze Ansicht des Tractates vom Verhältniss der beiden Attribute ist durch den siebenten Satz des zweiten Buches mit seinem Scholion fundamental verändert. Während früher Denken und Ausdehnung als zwei verschiedene, nebeneinander bestehende Welten gegolten hatten, welche als Object und Idee desselben sich entsprechend zusammen die Einheit der Natur bilden, sind sie jetzt im Ganzen wie im Einzelnen dasselbe Sein, das hier als Ausdehnung, dort als Denken „ausgedrückt ist" und „begriffen wird." Eine Substanz ist es, die bald unter dem einen, bald unter dem andern Attribut gefasst wird; und jeder einzelne Modus derselben ist ein und dasselbe Ding, ob er jetzt als Körper, jetzt als Idee des Körpers gedacht wird. Indem so Denken und Ausdehnung nur als verschiedene Seiten derselben Dinge erscheinen, — gerade hier streift Spinoza am nächsten an den Gedanken, dass sie nur verschiedene Betrachtungsweisen eines in sich Einen sind — werden sie am gründlichsten getrennt; es ist im Einzelnen keinerlei Verhältniss zwischen ihnen möglich; Ausdehnung bezieht sich immer nur auf Ausdehnung, Denken nur auf Denken. Allein diese Betrachtungsweise wird nicht streng durchgeführt; unter der Hand tritt die frühere Auffassungsweise wieder ein, für welche Körper und Ideen verschiedene Dinge sind; wo der Begriff der Seele bestimmt wird, kann Spinoza es doch

---

het lichaam is, zoo komt daar vyt hervoort, dat de ziel het zelve bemint, en daar dus mee vereenigd word.

*) Der Tract. de intell. emend. hat noch deutliche Spuren der früheren Ansicht, wenn er p. 449 von Ideen redet, *quae . . . ex fortuitis motibus corporis factae sunt.*

nicht hindern, dass überall der Leib als das prius erscheint und die Seele von seinen Modificationen und Affectionen abhängig; und wenn er später den Versuch macht, den Leib auch von der Seele abhängen zu lassen, begreifen wir nicht, wie das möglich ist, nachdem er den Gedanken der allgemeinen Beseelung und der Möglichkeit der Einwirkung auf Bewegungen vom Gebiete des Denkens aus factisch aufgegeben und in der Körperwelt eine durchaus mechanische Betrachtung durchgeführt hat, nachdem ihm insbesondere der conatus suum esse conservandi zur blossen actualis essentia ohne alle Beziehung auf die Idee geworden ist. Allerdings ist vom Begriffe des Attributs aus der spätere Versuch consequent; dagegen lässt der frühere um so deutlicher den Werth erkennen, welchen der Gedanke der Einheit der Natur für Spinoza hat, und zeigt diese Einheit der Natur selbst in einer lebendigeren und anschaulicheren Fassung.

Der zweite Theil des Tractates.

Mit dem Bisherigen sind nun die metaphysischen Voraussetzungen entwickelt, welche dem zweiten Theil unseres Tractates zu Grunde liegen. Freilich ist der Gang desselben kein so regelmässiger, wie in der Ethik. Die psychologischen und ethischen Lehren, welche die Hauptmasse dieses zweiten Theiles bilden, erscheinen nicht als Folgerungen aus einem Begriffe des Menschen, der seinerseits die einfache Anwendung der Lehre vom Verhältniss der beiden Attribute auf den menschlichen Körper und die menschliche Seele wäre; vielmehr zeigt sich nach der kurzen Einleitung, in welcher nur bewiesen ist, dass der Mensch nicht Substanz sein, sondern nur aus Modis der Attribute Gottes bestehen könne, ein völlig neuer Anfang; erst gegen das Ende kommt die Rede auf das Verhältniss von Leib und Seele zurück, und schliesst so nach-

träglich an die Bestimmungen des ersten Theiles an. Wir werden kaum fehl gehen, wenn wir auch darin einen Beweis sehen, dass Spinoza's Speculation von verschiedenen Punkten ihren Ausgang genommen hat, und erst allmählich zu Einem Ganzen zusammengewachsen ist.

Jener neue Anfang trägt durchaus den Charakter einer empirisch-psychologischen Untersuchung. „Von den Weisen, aus denen der Mensch besteht, werden wir nun anfangen zu handeln. Wir werden sagen, was sie sind; was sie wirken, was ihre Ursache ist. Was das Erste betrifft, wollen wir mit denen beginnen, welche uns zu allererst bekannt sind, nemlich den Begriffen, durch welche wir von uns selbst und den Dingen ausser uns Kenntniss haben"*). Und nun folgt die Aufzählung der verschiedenen Arten unserer Erkenntniss, welche ganz ähnlich der Tractatus de intellectus emendatione und das 2. Scholion zu Eth. II. prop. 40 enthält. Wir erhalten nemlich unsere Kenntnisse

1. durch Hörensagen oder Erfahrung, welche beide Erkenntnissquellen uns einen Glauben geben, der ein blosser Wahn (opinio) ist,
2. durch wahren Glauben, auf Grund richtiger Schlüsse,
3. durch deutliches Erkennen vermittelst unmittelbarer Anschauung.

Die erste Erkenntnissart ist dem Irrthum unterworfen, und gibt keine Gewissheit. Die zweite nennen wir Glauben, weil die Dinge dabei nicht von uns gesehen werden, sondern wir nur im Verstande die Ueberzeugung erlangen, dass sie sich nicht anders verhalten oder verhalten können. Die dritte Erkenntnissart ist weitaus die vorzüglichste: sie beruht nicht auf Ueberzeugung durch Gründe, sondern auf dem Gefühl und Genuss der Sache selbst**).

*) p. 95. 97.

**) Das Beispiel an dem Spinoza diese drei, beziehungsweise vier Erkenntnissarten erläutert, ist dasselbe, das er später immer anwendet, die Regel de tri.

Diese Sätze über die drei Erkenntnissarten bilden nun die Grundlage aller weiteren Ausführungen des zweiten Theiles. Denn die Erkenntniss ist der ursprünglichste, unmittelbarste Modus des Denkens, die Voraussetzung aller anderen Modi; von den verschiedenen Arten und Formen der Erkenntniss hängen alle weiteren Zustände und Thätigkeiten der Seele ab, Begierde und Leidenschaft, Gefühl und Wollen. Aus der ersten Erkenntnissart entstehen die Leidenschaften, die mit der Vernunft streiten, aus der zweiten die guten Bestrebungen, aus der dritten die wahre und aufrichtige Liebe mit Allem, was aus ihr sprosst*). Mit diesem Satz ist der Gang der Darstellung in der Hauptsache vorgezeichnet.

Versuchen wir die charakteristischen Hauptzüge derselben herauszuheben, so ist es freilich schwer, der Ordnung Spinoza's zu folgen. Wir erwarten, dass er zunächst die Unterschiede der verschiedenen Erkenntnissarten näher erläutert und dann ihre Folgen aufzeigt. Allein der ethische Gesichtspunkt tritt so sehr als der bestimmende auf, dass er die psychologische Entwicklung vielfach durchbricht und verwirrt. Während in der Einleitung zum dritten Buche der Ethik Spinoza versichert, die menschlichen Affecte und Leidenschaften betrachten zu wollen, als ob sie Linien, Flächen und Körper wären, ist er hier noch viel zu sehr von dem praktischen Zwecke seines Philosophirens erfüllt, um sich auf den Boden dieser kühlen Objectivität, dieser reinen Naturlehre des Menschen zu stellen; er setzt die Thätigkeiten des Erkennens und ihre Folgen alsbald in Beziehung auf das höchste Gut, und kaum hat er den ersten seiner Sätze, dass aus dem Wahne die Leidenschaften entstehen, an ein paar kurzen Beispielen dargethan, so geht er alsbald zu der Frage über, welche Affecte vernünftig und gut, welche unvernünftig und schlecht sind. Die zweite Erkenntnissart dient ihm vor Allem dazu, den

*) p. 100.

Massstab des Guten und Bösen an die Thätigkeiten und Zustände des Menschen anzulegen und sie mit der Idee des vollkommenen Menschen zu vergleichen.

Indem er so ungeduldig auf sein Ziel loseilt, zu zeigen, worin die wahre Glückseligkeit des Menschen bestehe, wird die Darstellung des Eigenthümlichen besonders der zweiten Erkenntnissart — von der ersten sagt er nur sehr wenig — zerrissen; nur zerstreut und gelegentlich, zum Theil nachträglich eingeschaltet finden wir die darauf bezüglichen Sätze.

Versuchen wir der Uebersicht wegen das Zerstreute zu sammeln, und ohne uns an die Reihenfolge der Capitel zu halten, den inneren Zusammenhang herzustellen, so ist vor Allem die Frage zu beantworten, was die Erkenntniss überhaupt ist, und wie sie zu Stande kommt; und ferner, in welchem Verhältniss die verschiedenen Erkenntnissarten zu einander stehen. Erst dann kann von ihren weiteren psychologischen und ethischen Wirkungen die Rede sein.

1. Die Erkenntniss und ihre verschiedenen Arten.

Als der wichtigste Satz tritt an die Spitze, dass alles Erkennen ein blosses Leiden *(een zuyvere lijding)* ist*), denn es entsteht dadurch, dass unsere Seele in der Art verändert wird, dass sie andere Modi des Denkens erhält, die sie zuvor nicht hatte. Die active Rolle fällt dabei dem Objecte zu; das Object bietet sich zur Erkenntniss dar; die Erkenntniss ist nur Gewahrwerden der Essenz und Existenz der Dinge, so dass wir selbst nie etwas über eine Sache bejahen oder verneinen, sondern die Sache selbst ist es, die etwas von sich in uns bejaht oder verneint**). Diese Bestimmung gilt nach dem Zusatze zum 1. Cap. p. 96 ausdrücklich von allen drei Erkennt-

*) p. 159. 167.

**) p. 166.

nissarten: Die Weisen, heisst es, aus welchen der Mensch besteht, sind Begriffe, getheilt in Wahn, wahren Glauben und klare deutliche Erkenntniss, verursacht durch die Objecte, jeder nach seiner Art. Diese Ansicht stimmt mit dem oben geschilderten Verhältniss beider Attribute völlig überein.

Wenn dem so ist, wie ist Irrthum und falsche Meinung möglich? Ist nicht jede Vorstellung, die wir haben, als Wirkung des Objects nothwendig wahr? Diesen Einwand macht sich Spinoza selbst, und beantwortet ihn durch die Untersuchung, was wahr und falsch sei.

Wahrheit, sagt er p. 156, ist eine Bejahung oder Verneinung einer Sache, die mit derselben Sache übereinkommt.

Falschheit ist Bejahung oder Verneinung einer Sache, die mit derselben Sache nicht übereinkommt.

Wenn Wahrheit und Falschheit nur in der Beziehung aufs Object besteht, so könnte man sagen, dass also die wahre und die falsche Idee nur durch ein äusseres Verhältniss, nicht durch ihr inneres Wesen sich unterscheiden; dass sie, bloss als modi cogitandi betrachtet, nicht zu unterscheiden seien. Man kann ferner fragen, woran denn jeder erkennen kann, ob seine Idee wahr oder falsch ist? Die Antwort auf diese Frage ist zugleich eine Erledigung jenes Einwandes. Die allerklarsten Dinge geben nicht nur sich selbst, sondern auch die Falschheit zu erkennen. Wer die Wahrheit hat, weiss zugleich, dass er die Wahrheit hat; diese innere Evidenz also ist das Merkmal, an dem Jeder erkennt, dass seine Idee wahr ist, und ist zugleich der innere Unterschied, der den wahren und falschen Ideen an sich selbst auch abgesehen von der Beziehung auf ihr Object zukommt. Wer die Falschheit hat, kann dagegen wähnen, er habe die Wahrheit; wie einer der träumt, wohl träumen kann, dass er wache, nicht aber einer der wacht, denken dass er träume.

Nichtsdestoweniger bleibt aber sowohl die wahre als die falsche Vorstellung Wirkung des Objects; und die

Frage ist noch zu beantworten: wie ein Object eine falsche Vorstellung seiner selbst erzeugen kann? Allein dadurch, dass es nicht mit seiner Totalität, sondern partiell wirkt. Je weniger und minder die Affectionen sind, die einer von einem Objecte erleidet, je schwächer die Ursache der Idee ist, desto weniger wird diese dem Objecte entsprechen; desto veränderlicher und unbeständiger wird sie sein, während die vom ganzen Objecte ausgehende Idee seine Essenz ausdrückt, also unveränderlich und immer sich selbst gleich ist.

Somit unterscheidet also Spinoza die wahre und falsche Idee als totale und partielle, als beständige und veränderliche Perception. Streng genommen falsch und irrig ist die partielle Perception freilich erst dann, wenn wir, während wir ein Object nur zum Theil wahrnehmen, uns einbilden, die Wahrnehmung komme vom ganzen Object*). Das Object wirkt also doch nicht allein; unser eigenes Thun, unsere Imagination kommt dazu; aber Spinoza unterlässt auf diesen Factor zu achten.

Der Act, durch den wir bejahen und verneinen, ist das W o l l e n; und der Wille seinem allgemeinen Begriff nach ist die Macht zu bejahen und zu verneinen. Weiter erstreckt sich die Bedeutung des Wollens nicht; es ist mit dem bejahenden oder verneinenden Urtheil erschöpft; und es ist darum wohl zu unterscheiden von dem B e g e h r e n, welches die Neigung der Seele zu dem ist, was sie für gut erkennt. Das Begehren setzt das Urtheil, dass etwas gut sei, voraus; und dieses, wie jedes Urtheil überhaupt, ist ein Act des Willens**).

Es erhellt daraus, dass der Wille sowohl im Gebiete des Wahns als der wahren Erkenntniss thätig ist, sowohl die falschen als die wahren Urtheile durch ihn zu Stande kommen***). Es erhellt ebenso, dass der Wille nicht f r e i

*) p. 158. 168.
**) p. 160.
***) p. 160 Zusatz.

sein kann. Theils aus allgemeinen Gründen: denn was den Grund seiner Existenz nicht in sich selbst hat, ist von einer äussern Ursache mit Nothwendigkeit determinirt*); theils aus der bestimmten Natur seiner Function: denn jedes Urtheil ist die Wirkung des Objects, also blosse passio**). Der Wille als allgemeine Fähigkeit ist nur ein Allgemeinbegriff zu den einzelnen Willensacten, ein Ens rationis, dem nichts Wirkliches entspricht, er kann also auch nicht Ursache der einzelnen Willensacte sein, denn aus Nichts wird Nichts***).

Spinoza hat es im Tractate völlig unterlassen auszuführen, in welchem Verhältniss der so bestimmte Wille zur Erkenntniss der Objecte stehe. Er hat die cartesianische Unterscheidung, dass wir uns in der Aufnahme der Ideen zwar leidend, im Urtheilen aber frei verhalten, nirgends berührt und stillschweigend aufgegeben; er hat nirgends versucht zu unterscheiden, was denn der Erkenntniss vor und abgesehen von dem Wollen zukomme. Beides, die Perception der Objecte und das Urtheil über sie, fliesst ihm völlig ineinander; und erst die Ethik II, 49 hat mit Bewusstsein nachgewiesen, wie in der Idee selbst das Urtheil schon liege.

Verfolgen wir nun die einzelnen Erkenntnissarten. Der W a h n, der aus Hörensagen oder Erfahrung kommt, fällt nach dem bisherigen mit der unvollkommenen Einwirkung des Objects auf den Verstand und dem daraus hervorgehenden falschen Urtheile zusammen. Spinoza geht sehr rasch darüber hinweg.

Ausführlicher behandelt er die zweite Erkenntnissart, den w a h r e n G l a u b e n, auch Ratio (Reeden) genannt. Ihr Wesen wird, übereinstimmend mit der ersten vorläufigen Angabe, p. 110 näher so beschrieben: Sie zeigt uns, wie sich die Dinge verhalten müssen, aber nicht, wie sie

*) p. 160. 162.
**) p. 166.
***) p. 164. 166.

in Wahrheit sind; sie weiss es auf Grund von Schlüssen und Beweisen, aber nicht unmittelbar; wie der, der die vierte Proportionalzahl zu drei gegebenen durch Rechnung findet, weiss, dass die gefundene Zahl zur dritten sich verhalten muss, wie die zweite zur ersten, aber das Verhältniss nicht unmittelbar sieht. Der Gegenstand, der so nur mittelbar erkannt wird, bleibt also ausser uns, wir reden von ihm als von etwas, das so, wie wir es denken, ausser unserem Verstande sein muss. Diese Erkenntnissart trügt nicht; denn wir sind überzeugt, dass unsere Schlüsse richtig sind; aber sie setzt uns nicht in den inneren Besitz ihres Objects. Daher definirt der Zusatz: der Glaube ist ein kräftiges Bezeugen der Gründe, durch welche ich in meinem Verstande überzeugt bin, dass die Sache wahrlich so ausser meinem Verstand ist, wie ich in meinem Verstand davon überzeugt bin.

Die weitere Ausführung und Anwendung dieser allgemeinen Sätze ist im höchsten Grade lückenhaft. Spinoza zählt unter den Wirkungen dieser Erkenntnissart auf, dass sie uns Wahrheit und Falschheit zeige; aber er unterlässt es, diese Fähigkeit aus ihrem Wesen nachzuweisen.

Noch grössere Schwierigkeiten zeigen sich, wenn wir den allgemeinen Satz anwenden wollen, dass alle Erkenntniss Wirkung des Objects sei. Denn als das Hauptgebiet der zweiten Erkenntnissart erscheinen die allgemeinen Begriffe, die entia rationis, vor allem die Begriffe des Guten und Bösen, denen, wie Spinoza wiederholt ausdrücklich lehrt, nichts Wirkliches entspricht, deren Object ein reines Nichts ohne alle Realität ist. Er hat nirgends versucht, zu zeigen, wie diese allgemeinen Begriffe aus Wirkungen von Objecten entstehen können. Ja er setzt sich in offenbaren Widerspruch mit seinem ersten Satze.

Er leitet schon die allgemeine Erörterung der Begriffe bonum und malum im 10. Cap. des ersten Theiles mit der Bemerkung ein, dass einige Dinge in unserem

Verstand und nicht ebenso in der Natur sind; und so sind denn diese auch nur allein unser eigen Werk, und dienen nur dazu, um die Dinge unterschiedentlich zu verstehen; dahin gehören alle Relationen, die sich auf verschiedene Dinge beziehen, und diese nennen wir Entia rationis. Zu diesen gehören bonum und malum: sie drücken die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung eines besonderen Dings mit dem Allgemeinbegriff aus, den wir uns davon gebildet haben, und dieser Allgemeinbegriff selbst ist wieder ein blosses ens rationis, dem nichts Wirkliches entspricht*). Auf den Menschen angewandt: wir bilden uns die Idee eines vollkommenen Menschen; und indem wir dann uns selbst untersuchen, sehen wir, was in uns ein Mittel ist, um zu dieser Vollkommenheit zu gelangen, und das nennen wir gut; und im Gegentheil das, was uns daran hindert, nennen wir schlecht. Um also über das, was für den Menschen gut und schlecht ist, zu verhandeln, muss ich einen Begriff des vollkommenen Menschen haben; ebenso kann ich nur in Beziehung auf den Menschen überhaupt von seinem höchsten Zweck reden, denn den wirklichen Zweck der einzelnen Menschen kenne ich nicht. Aber den allgemeinen Zweck des Menschen, und was für den Menschen bonum und malum sind, kann ich eben deshalb wohl erkennen, weil ich es darin mit blossen Modis des Denkens zu thun habe.

Damit hat nun Spinoza die Lehre von einer Erkenntniss aufgestellt, die sich unmöglich unter seinen allgemeinen Begriff der Erkenntniss subsumiren lässt. Sie ist keine passio, sondern allein unser eigen Werk; sie ist keine Wirkung des Gegenstands, denn ihr Gegenstand existirt nicht; sie bewegt sich rein in Gedankendingen, und ist nur dadurch möglich, dass sie sich auf nichts anderes bezieht. Es ist also ein von der Wirklichkeit der Dinge ganz losgelöstes, nur seine eigenen Begriffe vergleichendes Denken.

---

*) p. 84. 86.

Wie er nichtsdestoweniger eine solche Erkenntniss eine wahre nennen kann, wenn er doch Wahrheit als Uebereinstimmung einer Idee mit ihrem Gegenstand definirt — diese Frage hat sich Spinoza hier gar nicht vorgelegt. Er scheint diese Lücke später gesehen und in der Ethik versucht zu haben, auch einem Theil der Allgemeinbegriffe, den notiones communes und proprietates, eine reale Bedeutung zu geben und die durch sie vermittelte Erkenntniss als eine wahre nachzuweisen, indem er hervorhebt, dass alles Reale in Einigem übereinkommt, das eben darum keines einzelnen Dinges Wesen ausdrückt (Eth. II, 37. 39).

Schwierigkeiten anderer Art begegnen uns, wenn wir fragen: wie sich die zweite Erkenntnissart zur Erkenntniss der wirklichen Dinge und ihres Wesens verhält? Wir wissen aus dem ersten Theile, dass Gott die Ursache aller Dinge ist und dass ohne ihn kein Ding sein noch begriffen werden kann — fällt diese Erkenntniss ins Gebiet der Ratio oder nicht?

Nach einer ausdrücklichen Antwort auf diese Frage suchen wir vergeblich. Es wird zwar (p. 112) als zweite Wirkung des wahren Glaubens aufgeführt, dass er uns zu einer klaren Erkenntniss führe, vermöge der wir Gott lieben, und dass er uns die Dinge, die ausser uns sind, im Verstande gewahr werden lässt; aber es ist unklar, ob der Glaube nur zu jener Erkenntniss hin, oder in sie hinein führt; und ebenso, ob zu den Dingen, die ausser uns sind, auch Gott gehört oder nicht? Die Bedeutung der ratio wird mit solcher Vorliebe in der Erkenntniss dessen gesucht, was für den Menschen gut ist und ihn zur Vollkommenheit führt, dass ihre übrigen Functionen dabei mehr vorausgesetzt als deutlich entwickelt werden.

Versuchen wir diesen Voraussetzungen nachzugehen: so fragt sich zuerst: Was ist die Idee des vollkommenen Menschen? Da alle übrigen menschlichen Thätigkeiten durch die Erkenntniss bedingt sind, so muss der vollkom-

mensté Mensch derjenige sein, der die dritte Erkenntnissart besitzt; da ferner diese dritte Erkenntnissart in einem unmittelbaren Genuss ihrer Objecte, in einer inneren Vereinigung mit ihnen besteht, so ist die Erkenntniss um so vollkommener, je vollkommener ihr Object. Der Mensch ist also der vollkommenste, der mit dem vollkommensten Objecte, Gott, geeinigt ist, und ihn so geniesst.

Ist es die ratio, welche diese Sätze aufstellt, so muss sie also Gott als das vollkommenste Object erkennen; und diese Erkenntniss, da sie auf einer Vergleichung Gottes mit anderen Objecten beruht, eine Relation ausdrückt, fällt auch ganz naturgemäss in ihr Gebiet. Demnach finden wir auch überall vorausgesetzt, dass der wahre Glaube Gott als das höchste Gut erkennt, oder vielmehr als das einzige Gut, neben dem nichts Anderes gut ist. Diese Erkenntniss ist aber identisch mit der andern, dass Gott das Sein und Wesen aller Dinge und ihre erste Ursache ist, von der sie schlechthin abhängig sind.

Wenn nemlich von Gott als dem höchsten Gut die Rede ist, so wird das Wort gut scheinbar in anderem Sinne gebraucht, als wo es sich von dem handelt, was für den Menschen gut ist. Schon der erste Theil hatte im 7. Cap. p. 76 erklärt: Wer unter dem Satze „Gott ist das höchste Gut“ etwas anderes versteht, als dass Gott unveränderlich ist, und eine Ursache aller Dinge, der ist in seinen eigenen Begriffen verwirrt und versteht sich selbst nicht; und dem ganz entsprechend ist der Massstab, an dem gemessen wird, ob etwas ein grösseres oder geringeres Gut sei, die grössere oder geringere Essentia, die grössere oder geringere Realität. Ein Ding ist um so grösser, herrlicher, besser, vollkommener — die Ausdrücke sind für Spinoza gleichbedeutend, — je mehr Realität es hat. Da wir nun wissen, dass Gott allein Wesen hat, und alle anderen Dinge nur seine Modi sind, so folgt, dass wir Gott allein als gut und als Inbegriff aller Vollkommenheit betrachten müssen.

Damit ist also, wenn Gott das höchste Gut heisst, der Begriff „gut“ von der Beziehung auf den Menschen völlig losgelöst. Gott ist das höchste Gut schlechthin, nicht für den Menschen. Aber im Grunde geht aus dieser Bedeutung doch hervor, dass er das höchste Gut auch für den Menschen ist; denn des Menschen Vollkommenheit besteht in nichts Anderem, als in seiner Realität; und seine Realität ist in dem Masse grösser, als das Object seiner Erkenntniss, mit dem er sich vereinigt, mehr Realität hat.

Insofern also ist Alles in Uebereinstimmung, die zweite Erkenntnissart erkennt die verschiedenen Grade der Realität und vergleicht sie; und die Basis dieser Vergleichung ist die Erkenntniss, dass Gott alle Realität in sich hat.

Soll nun aber ihr Charakter gewahrt werden, dass sie uns die Dinge nicht in uns, sondern nur ausser uns zeigt, so darf diese Erkenntniss Gottes eben nur in der Erkenntniss seiner Relation zu uns, d. h. unserer totalen Abhängigkeit von ihm bestehen. Diesen Gesichtspunkt hat offenbar Spinoza im Auge, wenn er zusammenfassend im 18. Cap. von dem Nutzen der Erkenntnisse spricht, die aus dem wahren Glauben hervorgehen und hier voranstellt.

Erstens: daraus, dass wir von dem allervollkommensten Wesen so abhängen, dass wir als ein Theil von dem Ganzen, d. h. von ihm, das unsrige beitragen zur Hervorbringung so vieler geschickt geordneter und vollkommener Werke als von ihm abhängen, daraus folgt, dass wir Diener Gottes sind und dass es unsere grösste Vollkommenheit ist, es nothwendig zu sein.

Zweitens, dass wir nach Verrichtung eines vortrefflichen Werkes darüber nicht hoffärtig werden, sondern alles, was wir thun, Gott zueignen als der ersten und einzigen Ursache von allem was wir verrichten.

Haben wir nun aber so die Erkenntniss Gottes als des höchsten Gutes und unserer totalen Abhängigkeit von ihm der zweiten Erkenntnissart zugeschrieben, so erhebt

sich die Frage: Wie stimmt das zu der Behauptung, dass Gott nur unmittelbar erkannt werden könne? Wenn es Sache der zweiten Erkenntnissart ist, die Dinge uns so zu zeigen, wie sie ausser dem Verstande sind, wie kann sie sich auf Gott beziehen, der in uns, von Natur mit uns geeinigt ist? Wenn sie mittelbar, durch Schlüsse erkennt, wie kann sie Gott erkennen, der nur durch sich selbst, und durch nichts anderes erkennbar ist? Ist es überhaupt möglich, ohne und abgesehen von der unmittelbaren Erkenntniss Gottes, die der dritten Stufe angehört, etwas von Gott zu wissen?

Stellen wir, um diese Frage zu entscheiden, zusammen, was Spinoza über diese dritte Erkenntnissart sagt. Sie beruht nicht auf einer Ueberzeugung durch Gründe, sondern auf dem Gefühl und Genuss der Sache selbst*). Sie ist ebenso unmittelbar wie die sinnliche Erkenntniss**), eine Anschauung des Objects, nicht durch etwas anderes, sondern durch das Object selbst***), durch die unmittelbare Offenbarung des Objects an den Verstand; sie hat ihr Object in sich, nicht ausser sich****). Wenn nach diesen allgemeinen Bestimmungen es scheint, als könnten Objecte aller Art durch diese dritte Erkenntnissart erkannt werden, so wird sie im Verlauf doch nur auf Gott bezogen und p. 204 geradezu gesagt: Die dritte †) Erkenntnissart ist die Erkenntniss Gottes. Es liegt nun im Wesen Gottes, dass er nur so, und nicht aus einem Andern erkannt werden kann. Er ist der Grund aller Erkenntniss; er wird nur durch sich selbst erkannt; und wir sind von Natur so mit ihm vereinigt, dass wir ohne ihn nicht sein noch bestehen können.

*) p. 100.

**) p. 200. 202.

***) p. 98. 100.

****) p. 112.

†) Spinoza nennt sie häufig als die vierte, indem er den Wahn in zwei Stufen, Erkenntniss durch Hörensagen und durch Erfahrung, zählt. Wir setzen der Gleichmässigkeit wegen immer „dritte", wie die Ethik.

Jede Vermittlung durch Worte und Zeichen ist unmöglich *). Die dritte Erkenntniss ist eine unmittelbare Vereinigung mit Gott **).

Diese Behauptungen sind so entschieden, sie sind zugleich so vollkommen im Begriffe Gottes und in der ganzen Lehre von der Erkenntniss gegründet, dass nicht abzusehen ist, wie eine Erkenntniss Gottes anders als durch Intuition möglich sein soll; wie im Gebiete der zweiten Erkenntnissart überhaupt von einer Erkenntniss Gottes die Rede sein kann. Spinoza äussert sich im Tractat nirgends über diesen Widerspruch. Er setzt im Grunde für den wahren Glauben die Erkenntniss Gottes immer schon voraus, wie er sie auch im Begriffe des vollkommenen Menschen anticipirt hat. Und doch stellt er andererseits wieder den wahren Glauben als Vorstufe zur dritten Erkenntniss hin. Er ist wie eine Treppe, über welche wir zu dem angestrebten Platze emporklimmen, oder wie ein guter Geist, der uns sonder Falschheit und Betrug von dem höchsten Gute Botschaft bringt, um uns dadurch zu reizen, dass wir es selbst suchen und uns damit vereinigen ***). Und andererseits kommt ihm auch wieder in die dritte Erkenntnissart eine Spur einer Vermittlung herein. Wo er sie näher zu erklären unternimmt (p. 204 und 206), da kommt er darauf zurück, dass die Seele des Menschen die Idee des Körpers ist. Das erste Object ihrer Erkenntniss ist also der Körper. „Weil nun aber keine Idee Ruhe finden kann in der Erkenntniss des Leibes, sondern weil sie übergeht zu der Erkenntniss dessen, ohne welchen der Leib und seine Idee selbst weder bestehen noch verstanden werden können, so wird sie dann, wenn

*) p. 216. 218.

**) p. 230.

***) p. 224. Vgl. 114: *vera fides solummodo propterea bona, quod sit via ad claram cognitionem nosque excitet ad res quae vere amabiles sunt.*

sie ihn erkannt hat, alsbald durch Liebe noch mehr mit ihm vereinigt". Die dritte Erkenntnissart ist also dargestellt als die Selbsterkenntniss der Seele in ihrem wahren Wesen; aber diese Selbsterkenntniss entsteht nicht durch Offenbarung Gottes, sondern durch ein Fortschreiten zu ihrem Grunde.

Dasselbe Schwanken verräth sich, wenn p. 176 die Glückseligkeit des Menschen schon als Wirkung der zweiten Erkenntnissart, p. 224 aber erst als Wirkung der dritten Erkenntnissart hingestellt wird.

Wir werden uns diese Widersprüche erklären, wenn wir bedenken, dass es sich für Spinoza durchaus um die ethische Bedeutung der verschiedenen Erkenntnissstufen, um die Willensrichtungen handelt, die daraus hervorgehen. Das Gebiet der zweiten Erkenntnissart verengt sich für sein Denken immer zu der Untersuchung, welche unter unsern Zuständen gut, welche schlecht sind; welche uns zur Glückseligkeit führen, welche nicht. Nur für diesen Zweck hat er die Unterscheidung der drei Erkenntnissarten eingeführt; die metaphysische Erkenntniss Gottes hat er entwickelt, ohne auf sie Rücksicht zu nehmen, und sie steht ihm so zu sagen über diesen Unterschieden. Dies hat ihn gehindert, sich über das Verhältniss der zweiten Erkenntnissart zur Gotteserkenntniss klare Rechenschaft zu geben.

Aber er hat diese Lücke selbst eingesehen, und im weiteren Verlauf seines Denkens ausgefüllt. Denn die Ethik versucht II, 40 Schol. 2, und in den darauf sich beziehenden Sätzen (II, 41—47, V, 4. 6 ff.) die zweite und dritte Erkenntnissart ganz allgemein in Beziehung auf alle Dinge auseinanderzuhalten, indem sie der zweiten die notiones communes und proprietates zuweist, die dritte aber in der Erkenntniss der Dinge aus ihrer Ursache sucht. Es ist dabei freilich aus dem Schol. zu Prop. 47 nicht klar, ob Sp. die Erkenntniss Gottes, die nach Prop. 46 in der Erkenntniss jedes einzelnen Dings eingeschlossen ist,

noch zur zweiten oder schon zur dritten Erkenntnissart rechnet, da er als das Wesen der dritten Erkenntnissart nicht, wie der Tractat, die unmittelbare Erkenntniss Gottes hinstellt, sondern sie so beschreibt, dass sie von der adäquaten Idee der formellen Essenz einiger göttlichen Attribute fortschreite zur adäquaten Erkenntniss des Wesens der Dinge. Wenn das Schol. zu Prop. 47 darauf hinweist, dass die dritte Erkenntnissart durch Deduction aus dem allen bekannten Wesen Gottes gebildet werde, so führt dies darauf, dass die Idee Gottes und seiner Attribute beiden Erkenntnissarten gemeinsam, und der Punkt ist, an dem die von dem Einzelnen zu der darin mitgedachten Idee Gottes aufsteigende analytische Richtung in die synthetische übergeht. Damit hängt es wesentlich zusammen, dass in der Ethik die dritte Erkenntnissart ebenso wie die zweite auf die Dinge bezogen wird. Alle jene Unterscheidungen aber, durch welche die Ratio herab-, die intuitive Erkenntniss hinaufgesetzt wird, sind gefallen; die ratio geht ganz von selbst in die höhere Erkenntnissart über.

2. Die Modi des Denkens, welche aus den verschiedenen Erkenntnissarten folgen.

Auch bei diesem Gegenstande vermissen wir eine klare Abgrenzung der Hauptbegriffe. Die oben schon angegebene vorläufige Eintheilung des zweiten Capitels lässt aus dem Wahne die Passionen, die mit der Vernunft streiten, aus dem wahren Glauben die guten Bestrebungen, aus der intuitiven Erkenntniss die wahre Liebe hervorgehen. Aber die nähere Art und Weise dieses Hervorgehens wird nicht für die Passionen überhaupt beschrieben, deren Begriff zudem nirgends genau bestimmt ist, sondern nur für die Liebe und das damit verwandte Begehren; die Mehrzahl der Passionen wird empirisch als vorhanden aufgezählt, als Material für die Beurtheilung der ratio, ob sie gut sind

oder nicht; nur die Liebe in ihren verschiedenen Formen erfährt eine Art von Deduction aus dem Wesen des Menschen. Sichtlich sind auch hier wieder unterscheidbare Ausgangspunkte vorhanden; einerseits eine detaillirte Lehre von den Passionen; andererseits eine Theorie, nach welcher die Liebe, welche dort nur als eine Passion neben anderen erscheint, vielmehr das universale, dem Erkennen gleichstehende, wenn auch von ihm abhängige Princip der ganzen ethischen Seite des Lebens ist. Aus der Durchkreuzung dieser beiden Betrachtungsweisen ergeben sich die Ungleichheiten dieses Abschnitts.

Ueber Einen Grundsatz ist sich jedoch Spinoza vollkommen klar: dass die Erkenntniss die einzige Voraussetzung aller übrigen Erscheinungen der Seele ist. Es ist schlechterdings unmöglich, dass Jemand, ohne in einer der verschiedenen Erkenntnissarten zu erkennen, d. h. ohne Vorstellung eines Objects, zu irgend einer Liebe, Begierde, oder andern Art von Wollen bewogen werden könnte*). Er weist also insbesondere diejenige Theorie ab, welche die Passionen direct aus dem Körper entstehen lässt. Der Körper mit seiner Bewegung und Ruhe wirkt direct nichts als die Idee, welche ihn zum Object hat; und erst aus dieser folgen Liebe und Hass, Traurigkeit und Freude; der Art der Erkenntniss gemäss werden in der Seele die Passionen hervorgebracht**). Damit erklärt sich Spinoza gegen die cartesianische Theorie, welche (De pass. I, 27) die passiones definirt als *commotiones animae, quae ad eam speciatim referuntur quaeque producuntur, conservantur et corroborantur per aliquem motum spirituum.*

Wir können das Detail der einzelnen Passionen, die Spinoza rein als gegebene Zustände nacheinander aufzählt und definirt, um so mehr übergehen, als ihr Ursprung aus der Erkenntniss im Einzelnen sehr schwankend behandelt

*) p. 102. 186.
**) p. 180—192.

wird. Von einzelnen, wie z. B. dem Staunen *(Verwondering)* wird gezeigt, dass sie nur aus dem Wahne hervorgehen können*); andere, wie z. B. Begehren, können aus dem Wahne hervorgehen, ebensogut aber aus der wahren Erkenntniss; während die Definition des edeln Stolzes**) und der Demuth voraussetzt, dass sie auf wahrer Erkenntniss beruhen; denn der Stolz ist in dem, der seine eigene Vollkommenheit nach ihrem wahren Werthe erkennt; die Demuth in dem, der seine Unvollkommenheit erkennt. So wenig ist die Genesis der Passionen in eine bestimmte Beziehung zu der Unterscheidung der Erkenntnissarten gesetzt.

Eine genauere Untersuchung verlangt der Begriff der Liebe und des Begehrens; denn für die Psychologie und Ethik des Tractates im Unterschiede von der späteren Lehre ist nichts chararakteristischer, als die hohe Bedeutung, welche der Liebe zukommt.

Die Liebe ist Vereinigung mit einem Objecte, das wir als gut erkennen, und zwar eine solche Vereinigung, durch welche die Liebe und ihr Gegenstand Eins und dasselbe werden, zusammen Ein Ganzes ausmachen***). Es liegt in unserer Natur, dass wir irgend etwas lieben müssen. Wegen der Schwäche unserer Natur könnten wir nicht bestehen, ohne irgend etwas zu geniessen, womit wir vereinigt und wodurch wir verstärkt werden****). Sie gehört also zu unserem Wesen. Sie ist die Grundlage alles Guten und Bösen, je nach dem Gegenstand, auf den sie fällt†).

---

*) p. 102.

**) p. 132. Das Holländische hat Edelmoedigheid; offenbar eine missverständliche Uebersetzung des lateinischen Generositas, das Cartesius De pass. III, 152 im Sinne von Ehrgefühl braucht.

***) p. 104. 116. 118. 120.

****) p. 118.

†) p. 152.

Auf welchen Gegenstand sie fällt, ist von der Erkenntniss abhängig. Wir lieben nothwendig, was wir als gut erkennen. Das Urtheil, dass etwas gut sei, ist Sache des Willens, und wie oben bewiesen wurde, eine nothwendige Wirkung des Objects; darum auch die Liebe nothwendig. Wenn wir ein Object lieben, und ein anderes kennen lernen, das besser ist als das erste, so geht die Liebe mit Nothwendigkeit auf dieses über; je grösser und herrlicher das Object, desto grösser auch die Liebe. Von der Liebe unterscheidet sich das Begehren nur dadurch, dass es seinen Gegenstand ausser sich hat. Es ist die sich nach aussen streckende Lust, oder das Streben, dasjenige was wir entbehren zu erhalten*). Es setzt ebenso wie die Liebe das Urtheil voraus, dass etwas gut sei, also einen Act des Willens**), und geht aus dem Willensacte ebenso nothwendig hervor, wie die Liebe. Während aber diese aus dem Wahne und der dritten Erkenntnissart entspringt, geht das Begehren aus dem Wahne und der zweiten Erkenntnissart hervor. Der Wahn zeigt uns nemlich die Dinge theils ausser uns theils in uns; die zweite Erkenntnissart nur ausser uns; die dritte nur in uns. In der Ausführung tritt übrigens das Begehren ganz hinter der Liebe zurück.

Von der Liebe hängt ab, was der Mensch ist; seine Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, sein Elend oder seine Seligkeit. So lange wir zur wahren Erkenntniss nicht gekommen sind, wird sich unsere Liebe auf vergängliche Dinge richten; daraus entsteht Hass gegen den, der uns den geliebten Gegenstand nimmt, Traurigkeit, wenn er sich verändert, und alle möglichen Passionen: ein elender Zustand, denn wie können wir gewinnen, wenn wir mit vergänglichen Dingen Eins werden, die allem möglichen Leiden unterworfen sind, das uns selbst mit betrifft?***).

*) p. 106. 160.
**) p. 130. 160.
***) p. 120. Vgl. De intell. emend. p. 416.

Wenn wir aber die wahre Erkenntniss haben, dass Gott allein Wesen hat, dass Gott das höchste Gut ist, so entsteht aus der Liebe Gottes die höchste, unveränderliche Seligkeit, und alle Passionen verschwinden, denn Gott verändert sich nicht und kann nicht verloren werden; in ihm ruht unsere Liebe, wir werden darin mit ihm eins und selbst vollkommen. Da ihr Object unendlich ist, ist sie unendlicher Steigerung fähig*).

Die Wirkungen dieser Liebe beschreibt Spinoza näher als Wiedergeburt, Unsterblichkeit und Freiheit.

Zuerst als Wiedergeburt. Wie aus der Vereinigung unserer Seele mit dem Körper, aus der durch ihn gegebenen Kenntniss der körperlichen Dinge und den dadurch hervorgerufenen Passionen alle die Wirkungen entstehen, die wir fortwährend durch die Bewegung der Lebensgeister in uns gewahr werden: so entstehen, wenn einmal unsere Erkenntniss und Liebe auf dasjenige gefallen ist, ohne welches wir weder bestehen noch begriffen werden können, und das keineswegs körperlich ist, auch Wirkungen in uns aus solcher Vereinigung, die unvergleichlich grösser und herrlicher sind, da die Wirkungen nothwendig nach der Natur dessen sich richten, womit wir vereinigt sind. Wenn wir solche vortreffliche Wirkungen in uns gewahr werden, können wir mit Wahrheit sagen, dass wir wiedergeboren sind; denn unsere erste Geburt war, da wir uns mit dem Leibe vereinigten, woraus die genannten Wirkungen und Bewegungen der Geister entstanden sind; aber diese unsere zweite Geburt ist, wenn wir ganz andere Wirkungen der Liebe in uns gewahr werden, die der Erkenntniss des unkörperlichen Gegenstandes gemäss sind, und die soviel von den ersten verschieden sind, als der Unterschied von körperlich und unkörperlich, von Geist und Fleisch beträgt. Um so mehr mag dies

*) p. 154.

eine Wiedergeburt genannt werden, weil aus dieser Liebe und Vereinigung erst eine ewige und unveränderliche Beständigkeit folgt*).

Die zweite Wirkung der Gottesliebe ist nemlich die Unsterblichkeit *(Onsterffelykheid)* der Seele. So lange die Seele nur mit dem Leibe vereinigt ist, und als Idee des Leibes nur diesen erkennt und liebt, entspricht die Veränderung und Dauer der Seele der Veränderung und Dauer des Leibes; sie vergeht, wenn der Leib vergeht. Wenn sie aber mit Gott, ohne den sie nicht sein noch begriffen werden kann, vereinigt ist, so muss sie mit ihm unveränderlich und beständig bleiben**). Es kann kein Zweifel sein, dass Spinoza mit diesen Worten eine Unsterblichkeit der Seele im gewöhnlichen Sinne lehren will. Nicht nur setzt er der endlichen Dauer des Leibes eine unendliche Dauer gegenüber *(eeuwigduurendheid)*; die ganze Unterscheidung der Ethik zwischen Ewigkeit und unendlicher Dauer ist dem Tractate noch fremd. Er begründet die Ewigkeit der Seele nicht darauf, dass ihr Körper im göttlichen Verstande sub aeternitatis specie gedacht werde, er vergisst, so zu sagen, dass er sie zur Idee des Körpers gemacht hat; wie er Gott als rein geistiges Wesen dem Körper gegenüberstellt, so löst er auch die Seele vom Körper los und betrachtet die Idee Gottes

*) p. 206. 208.

**) p. 208. 210. vgl. 154. Im Zusammenhang mit diesem letzteren Gedanken widerlegt Spinoza im 25. Cap. die Möglichkeit des Teufels. Ist der Teufel ein Wesen, das Gott vollkommen entgegengesetzt ist und von Gott nichts in sich hat, so ist er identisch mit dem Nichts. Ist er ein denkendes Wesen, das nichts Gutes will noch thut, und sich ganz gegen Gott wendet, so kann er ebenso keinen Moment existiren; (denn aus der Vollkommenheit eines Dings folgt seine Dauer; je mehr Realität, d. h. Göttlichkeit ein Ding in sich hat, desto beständiger ist es. Für ein denkendes Wesen besteht das Mass seiner Realität in dem Masse seiner Liebe und Vereinigung mit Gott. Da im Teufel davon gerade das Gegentheil stattfindet, so hat er keine Realität und kann also nicht bestehen.

als ihren einzigen Inhalt. Indem er ferner p. 154 die Liebe Gottes einer Steigerung ins Unendliche fähig sein lässt, weist er ausdrücklich auf einen in der Zeit sich vollziehenden Process hin. So ist auch der Gegensatz, den er dem ewigen Leben gegenüberstellt, ausdrücklich der zeitliche Genuss des höchsten Gutes. Selbst wenn wir nur diesen hätten, müssten wir doch Gott als das höchste Gut erkennen, und die Liebe zu ihm für unsere höchste Seligkeit; es ist eine grosse Ungereimtheit, wenn Viele, die für grosse Theologen gelten, behaupten, wenn der Erkenntniss Gottes kein ewiges Leben folgte, würde man seiner sinnlichen Wollust und weltlichem Vergnügen nachtrachten *).

Die letzte Wirkung der Gottesliebe ist endlich die Freiheit. Was ist Freiheit? Frei ist, was den Grund seiner Wirkungen in sich selbst, nicht ausser sich hat. Je mehr ein Ding Essenz hat, desto mehr Activität und desto weniger Passivität hat es; desto weniger wird es also von äusseren Ursachen bestimmt, desto mehr von sich selbst. Darum ist Gott als die immanente Ursache von Allem zugleich die allerfreieste Ursache. Was aus einer freien Ursache hervorgeht, dauert so lange seine Ursache dauert, und kann nicht von aussenher gestört werden; es bildet mit seiner Ursache Ein Ganzes, ist durch sie und wird durch sie begriffen.

Ist Gott die absolut freie Ursache, weil er alle Realität ist, so ist jedes Ding um so freier, je mehr Realität es hat, je enger es also mit Gott vereinigt ist, je weniger es von äusseren Ursachen abhängt. Der wahre Verstand hängt von keinen äusseren Ursachen ab; er ist unmittelbar von Gott als seiner ewigen und unveränderlichen Ursache hervorgebracht; er ist unvergänglich, und verhält sich zu seinen Wirkungen selbst als immanente Ursache, die mit ihren Wirkungen Ein Ganzes bildet, und selbst ewig ist.

---

*) p. 222. 224.

Je vollkommener die Werke sind, die wir ausser uns selbst wirken (d. h. je mehr nur von uns selbst und je weniger von aussen abhängig), desto mehr ist es möglich, dass auch sie mit uns sich vereinigen und Eine und dieselbe Natur mit uns ausmachen. In dieser Weise geschieht es, dass, wenn ich durch meine Vereinigung mit Gott in mir wahre Ideen hervorbringe, und dieselben meinen Nächsten bekannt mache, damit dieselben mit mir zugleich des Heils theilhaftig werden, dann hiedurch in ihnen ein gleiches Begehren wie in mir entsteht, dass ihr Wille derselbe mit dem meinigen ist, und wir so eine einige Natur ausmachen, die in Allem übereinkommt.

So schliesst also Spinoza, indem er unsere Freiheit definirt als den festen Bestand, den unser Verstand durch seine unmittelbare Vereinigung mit Gott gewinnt, um in sich Ideen und ausser sich Werke hervorzubringen, die mit seiner Natur übereinstimmen, ohne irgend einer äusseren Ursache unterworfen und durch sie veränderbar oder verwechselbar zu sein*).

So erscheint also die wahre Erkenntniss als unmittelbare Wirkung Gottes in uns, als immanentes Thun des göttlichen Denkens in uns, das ganze System unserer Gedanken als göttliche Activität. Wie sich freilich diese Auffassung mit dem Satze vereinigen lasse, dass alles Erkennen blosse passio, blosse Wirkung des Objects sei, hat Spinoza so wenig untersucht, als wie dieselbe zu der Unsterblichkeitslehre in dem eben vorgetragenen Sinne sich verhalte. Ist der menschliche Verstand eine unmittelbare, von keinen andern Ursachen abhängige Wirkung Gottes, so ist er nothwendig in demselben Sinne ewig, wie Gott ewig ist. Wir erkennen aber in diesen letzten Sätzen, mit denen Spinoza den Tractat schliesst und die in ihrem ganzen Tone merklich von den unmittelbar vorangehenden abstechen, die Grundlage der späteren Ausführung der Ethik.

*) p. 224—230.

Noch ist eine Frage zu beantworten, die sich Spinoza im Zusammenhange mit der Lehre von der Liebe Gottes stellt. Gibt es, fragt er p. 210, auch eine Liebe Gottes zu uns? Er antwortet mit Nein. Wir können Gott keine Weisen des Denkens zuschreiben ausser denen, welche in den Creaturen sind, also auch nicht sagen, dass Gott die Menschen liebe; am allerwenigsten so, dass er sie liebe, wenn sie ihn lieben, und hasse, wenn sie ihn hassen; denn dies würde einerseits voraussetzen, dass die Menschen frei und andererseits, dass Gott von einer äusseren Ursache abhängig und veränderlich wäre. Wenn wir aber sagen, dass Gott die Menschen nicht liebt, so ist das nicht so zu verstehen, als ob er die Menschen (so zu sagen) allein laufen liesse, sondern weil die Menschen mit Allem, was da ist, zusammen so in Gott sind, dass Gott aus ihnen allen besteht, so muss er so begriffen werden, dass in ihm keine eigentliche Liebe zu etwas Anderem Statt haben kann, weil es für ihn kein Anderes gibt. Daraus folgt weiter, dass Gott weder andere Gesetze den Menschen gegeben hat, als die Naturgesetze, welche sie nicht übertreten können, noch sich irgendwie äusserlich geoffenbart hat. Jede äussere Offenbarung setzt die innere schon voraus. Es sind die Grundgedanken des theologisch-politischen Tractats, die hier kurz angedeutet werden.

3. Der ethische Process, die Verwirklichung des höchsten Guts im Menschen.

Wir haben bisher die verschiedenen Stufen der Erkenntniss und die aus ihnen hervorgehenden Wirkungen im Zusammenhange dargestellt. Aber es ist in beschreibender Weise geschehen; die ethische Betrachtungsweise, welche die verschiedenen Stufen menschlicher Thätigkeit darauf ansieht, ob sie ihn zur Vollkommenheit führen oder nicht, ist zwar als Aufgabe der Ratio erkannt worden; aber wir haben das Ganze noch nicht unter diesen Gesichtspunkt

gestellt, wir haben die Frage, um deren Beantwortung es Spinoza vor Allem zu thun ist: Wie kommt der Mensch zum höchsten Gute, und was hat er zu thun, damit er es erreiche, nicht beantwortet. Es ist unsere Aufgabe, dies nachzuholen, die menschlichen Thätigkeiten aus dem Gesichtspunkte des Zwecks zu betrachten, der erreicht werden soll.

Als diesen Zweck, als das Ideal des vollkommenen Menschen haben wir die Vereinigung mit Gott, als dem vollkommensten Wesen erkannt. Der Ausgangspunkt, das Gegebene, sind die passiones. Welche derselben führen diesem Ziele zu, welche davon ab? welche sind gut, welche nicht? So stellt sich zunächst die Frage, welche die Ratio zu beantworten hat.

Demgemäss sollen Cap. 5 und ff. alle passiones nach diesem Gesichtspunkte beurtheilt werden. Aber dieser Gesichtspunkt der Vereinigung mit Gott in der Liebe wird nur Anfangs festgehalten; und bald treten andere, viel abstractere und allgemeinere neben ihn, nemlich bald der, ob die passiones mit der Vernunft übereinstimmen, und in dem ihre Stelle finden können, der seinen Verstand recht gebraucht, bald der, ob die passiones den Menschen schwächen oder stärken, ihn in seinem Sein vorwärts oder rückwärts bringen, dasselbe vermehren oder vermindern. Das natürliche Streben geht immer auf Steigerung und Stärkung des eigenen Seins; und nur was in dieser Richtung liegt, ist gut.

Allerdings sind diese verschiedenen Fassungen nicht im Widerspruch mit einander. Denn die Bedeutung der Erkenntniss und Liebe Gottes für den Menschen ist doch vor Allem die, dass er einerseits das Princip aller wahren Erkenntniss aufnimmt, andererseits vollkommen, weil der Vollkommenheit Gottes theilhaftig wird, seine Realität, seine Existenzkraft dadurch steigert, unsterblich und frei wird. Dasselbe Ziel also, das formell als Erhaltung und Erhöhung des eigenen

Seins erscheint, ist bestimmter und inhaltsvoller gedacht die Erkenntniss und Liebe Gottes. Und so kann am Ende neben der Liebe Gottes als ethischem Princip das andere erscheinen, den eigenen Nutzen zu suchen, wie es unsere Natur mit sich bringt*). Unser wahrer Nutzen ist ja kein anderer, als Gott zu lieben und nach den Regeln der Vernunft zu leben. Nur ist es für den Standpunkt des Tractats charakteristisch, dass die Liebe Gottes voransteht, und erst hernach mit ihr zuerst das vernünftige Leben und dann die natürliche Selbsterhaltung identificirt wird.

Von diesen Gesichtspunkten aus erscheinen nun die meisten passiones als malae. Der Hass kann nicht bestehen; er setzt die Liebe zu einem Gut voraus, das beschädigt werden kann; wer aber Gott liebt, liebt nichts, was Schaden leiden mag, und hält alles Andere für die Elendigkeit selber; um dessen willen vermag also kein Hass in ihm zu entstehen**). Oder von anderem Gesichtspunkte aus: Aus Hass und Abscheu entsteht Traurigkeit, weil wir uns damit eines Dinges, das Realität hat, berauben, ebenso wie wir durch die Liebe unser Dasein verstärken und erhöhen durch Einigung mit dem geliebten Gegenstand***). Hass und Abscheu schwächen uns also, sind dem allgemeinen Streben nach Erhaltung des eigenen und alles anderen Seins zuwider, also passiones malae****). Dasselbe gilt

*) p. 224.

**) p. 106.

***) In diesem Zusammenhang erscheint auch der Mensch als ein Gut für den Menschen. Es ist unser Interesse, dass nicht bloss wir selbst, sondern Alles, wozu wir in Beziehung stehen, besser und vollkommener werde. Da nun unter den uns gegenwärtigen Dingen ein vollkommener Mensch das allerbeste für uns ist, so ist es für uns und für alle Menschen das Beste, dass wir sie zu allen Zeiten zu dieser Vollkommenheit zu leiten trachten; denn dann können wir von ihnen und sie von uns die beste Frucht haben. Dieser später in der Ethik ausgeführte Gedanke wird hier nicht weiter verwerthet, und nur noch einmal p. 228 berührt.

****) p. 126. 128.

von der Traurigkeit, von der Reue als einer Art der Traurigkeit u. s. f.

Was übrig bleibt und von der ratio als gut erkannt wird, sind zuerst die passiones, die auf richtiger Erkenntniss unserer selbst beruhen, wie Stolz und Demuth, denn sie sind die Voraussetzungen unseres Fortschrittes zur Vollkommenheit; vor Allem aber die Liebe mit der daraus folgenden Freude, weil sie unser Dasein erhöht und uns, auf Gott gerichtet, in den Besitz des höchsten Gutes selbst setzt.

Wer also vermöge der ratio die richtige Erkenntniss des Guten und Bösen hat, der weiss, dass er jene Leidenschaften alle vermeiden und in sich ertödten soll.

Aber diese Erkenntniss hat nicht die Kraft, uns wirklich von den schlechten Leidenschaften zu befreien.

Allerdings, wer von Anfang und immer seinen Verstand recht gebraucht und in der wahren Erkenntniss gelebt hätte, der könnte unmöglich in diesen Sumpf verfallen. Allein wir haben die Leidenschaften; jenes vernünftige Leben ist ein Ideal, dem wir nicht entsprechen; und die blosse Erkenntniss, dass wir ihm nicht entsprechen, hebt die Leidenschaften nicht auf. Es geschieht zuweilen, dass wir sehen, dass eine Sache gut oder böse ist, aber die Kraft nicht in uns finden, das Gute zu thun und das Böse zu lassen. Woher dies? Einzig aus dem Verhältniss der ratio zu den Leidenschaften selbst. Die Leidenschaften entspringen theils aus Hörensagen, theils aus eigener Erfahrung. Bei denen, die aus eigener Erfahrung entspringen, haben wir den Gegenstand derselben unmittelbar vor uns, und so wirkt er mit einer Macht, die durch die blosse Ueberzeugung auf Gründe hin nicht aufgehoben werden kann. Die unmittelbare Wirkung ist stärker als die mittelbare*).

*) p. 200. 202 und Zusatz.

So folgt denn, dass nur wieder durch eine unmittelbare Wirkung die Leidenschaften vernichtet werden können, durch ein Object, das uns ebenso unmittelbar gegenwärtig ist, als die Objecte der sinnlichen Erfahrung. Dies ist aber nur möglich innerhalb der dritten Erkenntnissart. Nur die Liebe Gottes, die aus seiner unmittelbaren Offenbarung an uns kommt, hebt die Leidenschaften auf; sie hebt sie aber nothwendig auf. Wenn also verlangt wird, dass die Leidenschaften unterdrückt werden, damit man zur Erkenntniss und Liebe Gottes gelangen könne. so heisst das ebensoviel, als wenn man verlangte, ein Unwissender solle erst seine Unwissenheit ablegen, ehe er zur Erkenntniss komme; denn nur die wahre Erkenntniss ist es, durch welche sie vernichtet werden.

Sollte dieses Verhältniss von Wahn, wahrem Glauben und intuitiver Erkenntniss Gottes nicht dasselbe sein, worüber Einige unter anderem Namen so viel geschrieben haben? Wer sieht nicht, wie passend wir unter dem Wahne die Sünde, unter dem Glauben das Gesetz, das die Sünde zeigt, unter der wahren Erkenntniss die Gnade, die uns von Sünden frei macht, verstehen können*)? Durch diese theologische Parallele hat Spinoza treffend und kurz die Ethik des Tractats charakterisirt. Wir begreifen hieraus am besten, wie er den wahren Glauben immer nur als Vorstufe, als Weg zum wahren Heil bezeichnen muss.

Vergleichen wir nun den Boden, auf dem Spinoza hier steht, mit dem Gebäude, das er später aufführte, so zeigt sich auf allen Punkten die eindringende Umbildung, welcher er seine Begriffe unterworfen hat. Zunächst erscheint die Lehre vom Menschen in der Ethik als eine directe Fortsetzung der Lehre von Gott und seinen Modis. Das Verhältniss von Leib und Seele ist unmittelbar angeknüpft an die Lehre von den beiden Attributen. In gleich consequentem Fortschritt erörtert er eingehend das Wesen der sinnlichen Er-

---

*) p. 180 Zusatz.

kenntniss, über welche der Tractat nur sehr allgemeine und unbestimmte Sätze aufgestellt hatte; er bestimmt nach einer Seite das Wesen der Erkenntniss des eigenen Körpers, er führt nach der andern die Andeutung aus, mit der der Schluss des Anhangs auf die reflectirte Idee hingewiesen hatte. Die Unterscheidung der drei Erkenntnissarten lässt er zwar in der Hauptsache stehen; aber auch hier vervollständigt und verdeutlicht er seine Lehre. Im Gebiete des Wahns wird die Erkenntniss aus Hörensagen zu der umfassenderen Erkenntniss aus Zeichen erweitert, die Erfahrung bestimmter als experientia vaga auf einzelne sinnliche Wahrnehmungen bezogen. Wie er die Lehre von der zweiten und dritten Erkenntnissart umgebildet hat, ist schon hervorgehoben. Während der Tractat die Lehre von Wahrheit und Falschheit der Ideen nur gelegentlich zwischen einschob, geht sie hier als Untersuchung der Bedingungen adäquater Ideen voran. In Beziehung auf die Gotteserkenntniss ist das Schwanken des Tractates zwischen einer adäquaten Erkenntniss (p. 78) und einer solchen, die nicht vollkommener ist als die des Körpers, beseitigt, der Sinn, in dem wir Gott erkennen, genau bestimmt. Das Verhältniss von Verstand und Willen ist ins Klare gebracht.

Noch tiefer eindringend ist die Umbildung, welche die Lehre von den Passionen, oder wie er sie jetzt, um den Ausdruck passio nur in seinem engeren Sinne brauchen zu können, nennt, Affecten, nach jeder Hinsicht erfahren hat. Was wir im Tractate vermissten, eine allgemeine Definition der Passion und eine Ableitung der einzelnen Passionen, das ist mit der pünktlichsten Genauigkeit geleistet; und als hätte Spinoza einen Hauptfehler seines Tractates, den Widerspruch, in den er durch die Behauptung gerieth, dass das Erkennen blosse passio sei, recht auffallend gut machen wollen, stellt er gleich am Eingange des dritten Buches den Unterschied zwischen actio und passio auf, um ihn von nun an ganz consequent zu handhaben. Indem er zugleich das Streben der Selbsterhaltung

zur Basis der ganzen Lehre macht, gewinnt er von vorn herein einen Gesichtspunkt, für den ihm die Unterscheidung derjenigen Affecte, die gut, und derjenigen, die schlecht sind, aus ihrer Definition selbst sich ergeben kann; denn gut ist, was aus der actio, schlecht, was aus der passio kommt; die actio aber ist die adäquate, die passio die inadäquate Erkenntniss. So ist die Ableitung der Affecte aus dem Wahn einerseits, aus der Erkenntniss andererseits gleich von vorn herein mit dem andern Unterschiede combinirt.

Bei dieser Umbildung geht nun aber gerade mit den Begriffen, welche im Tractat die hervorragendste Rolle spielten, mit den Begriffen des Begehrens und der Liebe eine gründliche Veränderung vor.

Der Hauptsatz des Tractates, dass Begierde und Liebe aus dem Urtheil hervorgehe, dass etwas gut sei, der Satz, auf dem die ganze Ausführung des Tractates ruht, wird von dem Scholion zu III. 9 ausdrücklich aufgehoben: wir erstreben, wollen, begehren, wünschen nichts deswegen, weil wir es für gut halten, sondern umgekehrt, wir halten es deswegen für gut, weil es in der Richtung unseres natürlichen Selbsterhaltungstriebs liegt. Das Urtheil über gut und schlecht ist also von dem rein theoretischen Boden, auf dem der Tractat es gehalten hatte, auf den praktischen verpflanzt. (Vgl. Eth. IV, 8.)

Mit diesem Satze ist die ganze Lehre von den Affecten auf einen andern Grund gestellt. Jener Selbsterhaltungstrieb, den der Tractat schon aus einer auf Erkenntniss ruhenden Liebe erklärte, ist mit dem Wesen eines Dinges selbst als dem Grunde aller seiner Aeusserungen identificirt, er ist nicht mehr Folge einer Erkenntnissthätigkeit, sondern blinder Trieb. Das Begehren ist nur der bewusste Trieb. Die ganze Lehre von den Affecten wird auf die Definition der Laetitia und Tristitia gebaut, wonach jene die passio sein soll, durch welche der Mensch zu grösserer Vollkommenheit, diese, durch welche er zu geringerer Vollkom-

menheit übergeht, also die Bejahung und Verneinung seines Selbsterhaltungstriebs. So sind Laetitia, Tristitia und Cupiditas die primären Affecte. Von dieser Grundlage aus wird die Reihe der einzelnen Affecte systematisch geordnet und ihre Begriffe deducirt. Consequent wird dann auch die Liebe total verschieden definirt; sie ist jetzt (Schol. zu III, 13) Freude, begleitet von der Vorstellung einer äusseren Ursache; und ganz ausdrücklich verwirft die Erklärung der 6. Definition Spinoza's eigene frühere Lehre, freilich zunächst in der Form, in der Cartesius (De pass. II, 79) sie gegeben hatte, wenn sie sagt, diejenigen, welche die Liebe als den Willen zur Vereinigung mit dem geliebten Gegenstand erklären, seien unklar und verwechseln eine proprietas mit dem Wesen. So gibt denn auch Spinoza alle jene Sätze auf, wonach die Liebe eine unentbehrliche, mit der Existenz selbst gegebene Weise des Denkens ist; an ihre Stelle ist in dieser Hinsicht der blosse Selbsterhaltungstrieb getreten; die Liebe ist, statt alles Guten und Bösen Quelle zu sein, ein Affect neben vielen anderen geworden.

Im engsten Zusammenhange damit steht es, wenn nun nicht mehr Gott als das höchste Gut dargestellt wird, wie überall im Tractat, sondern die Erkenntniss Gottes, und zwar nicht deswegen, weil darin der Mensch mit dem vollkommensten Objecte sich einigt, sondern deshalb, weil er darin am meisten activ ist und sich selbst erhält. Dadurch, durch das Innewerden der eigenen Förderung durch die Erkenntniss Gottes ist die Liebe Gottes begründet. Nirgends mehr gebraucht Spinoza den Ausdruck einer Vereinigung mit Gott, oder den charakteristischen „Gott geniessen“; an ihre Stelle tritt die intellectuelle Liebe Gottes, hervorgegangen aus der Erkenntniss Gottes als des ewigen Seins, nicht aus der Erkenntniss Gottes als des höchsten Gutes.

Ist so die psychologische Reihenfolge der Begriffe Gut und Liebe völlig umgekehrt, so muss auch die Ethik sich ganz anders gestalten. Zunächst ist die Thatsache, die der

Tractat nur vorausgesetzt hatte, dass wir Leidenschaften haben, als nothwendig nachgewiesen (Eth. IV, 1—7). Der Satz des Tractates, dass die wahre Erkenntniss des Guten und Bösen, bloss sofern sie wahr ist, die schlechten Affecte nicht vernichten könne, wird allerdings IV, 14 wiederholt; aber während der Tractat daraus schliesst, dass nur die Erkenntniss und Liebe Gottes Macht habe über die Affecte, weil das bessere Object allein die Liebe zu den schlechteren zu verdrängen vermöge, wird in der Ethik diese passive Auffassungsweise in eine active verwandelt. Der Passivität der Affecte tritt der Selbsterhaltungstrieb entgegen, die Macht der Activität, deren Ziel kein anderes als klares Denken und Erkennen ist; vermöge des ursprünglichen Triebs auf Erkenntniss erscheint dem Menschen, sobald er von seinem Denken Gebrauch macht, die Erkenntniss als das wahre Gut, und die Erkenntniss Gottes, die Bedingung und Vollendung aller wahren Erkenntniss, als das höchste Gut. (IV, 26—28.) Aus denselben Vordersätzen wird dann auch in systematischem Zusammenhang mit dem Ganzen die vereinzelte Behauptung des Tractats begründet, dass der Mensch für den Menschen unter den einzelnen Dingen das grösste Gut sei, und so die Einigkeit der Menschen mit dem höchsten Gute in Verbindung gesetzt. So darf also nur das Denken entwickelt, die Activität gesteigert werden, um die Passivität der Affecte zu überwinden, und selbst den Körper in Uebereinstimmung mit der Ordnung der Ideen zu bringen; und das Mittel also, das der Anfang des 5. Buches gegen die Affecte empfiehlt, ist lediglich ihre klare und deutliche Erkenntniss, in der zugleich die Erkenntniss Gottes eingeschlossen ist. Somit wird doch der blossen Erkenntniss die Macht zugewiesen, den Menschen zu befreien; die Klarheit des Denkens, die Einsicht in die allgemeine Nothwendigkeit reicht dazu hin; und es ist auch von dieser Seite nicht abzusehen, was die dritte Erkenntnissart mehr und Neues dazu bringen soll.

Aber Spinoza hält sie dennoch fest und leitet nur aus ihr die intellectuelle Liebe Gottes ab. Aber auch in dieser Hinsicht zeigt sich die nachbessernde Bearbeitung. Im Tractate war das Verhältniss der Seele zu Gott entgegengestellt ihrem Verhältniss zum Leib, das Geistige hoch über das Körperliche erhoben: Es war vergessen, dass die Ausdehnung ein Attribut Gottes, und dass die Seele nur die Idee ihres Leibes sein soll; sie hatte ein unabhängiges Dasein gewonnen, das Verhältniss zum Leib war nur Eine Seite ihres Wesens. Daraus hatte sich ihm seine Lehre von der Unsterblichkeit ergeben. Diese Inconsequenz musste ausgeglichen werden. Im Begriffe der Seele, als Idee des Körpers, musste die Möglichkeit der Unsterblichkeit gefunden werden. Indem die Seele ihren Körper erkennt, erkennt sie ihn nicht bloss, wie er zeitlich ist, sondern sie erkennt ihn sub specie aeternitatis, sie erkennt sein ewiges Wesen, wie es mit Nothwendigkeit aus der göttlichen Natur folgt. Nicht weil die Seele Gott liebt, ist sie unsterblich, sondern weil der Körper selbst einerseits zeitlich, andererseits ewig ist, ist auch die Seele einerseits zeitlich, andererseits ewig. Ewig, aber nicht unsterblich. Wenn es möglich wäre, die Ewigkeit durch die Zeit auszudrücken, so würde ebensogut Präexistenz als Postexistenz folgen (V, 23. Schol.). Aber sie ist ewig, sofern sie ein Theil des ewigen, göttlichen Denkens ist, das gar keine Beziehung zur Zeit hat. Das ist die Correctur, die Spinoza einführt, und die, wie oben bemerkt, erst durch das letzte Capitel des Tractates vorbereitet war.

Endlich noch die intellectuelle Liebe, mit der Gott sich selbst liebt. Der Tractat hatte verneint, dass Gott den Menschen liebe. Die Ethik wiederholt (V, 17, Coroll.): Eigentlich zu reden, liebt Gott Niemanden. Aber die intellectuelle Liebe der Ethik ist auch von Seiten des Menschen nur im uneigentlichen Sinne Liebe, nachdem sie auf die Ewigkeit eines Theiles der menschlichen Seele gegründet ist. Damit ist die Entwicklung, welche der Tractat im Uebergang

von der Liebe der vergänglichen Dinge zu der Liebe Gottes findet, aufgehoben; was ewig ist, kann nicht mehr oder minder werden, nicht in der Zeit wachsen, also auch nicht den Affect erregen, der den Uebergang zu grösserer Vollkommenheit begleitet. Es ist nur der ruhige, immer gleiche Besitz der Vollkommenheit. Davon hat Spinoza ein sehr bestimmtes Bewusstsein, wenn er V, 31. Schol. sagt, um was er sagen wolle, deutlicher zu machen, wolle er so sprechen, als ob die Seele erst anfienge zu sein und die Dinge unter der Form der Ewigkeit zu betrachten. Darin zeigt sich deutlich, dass ihm die intellectuelle Liebe zuerst von einer andern Betrachtungsweise aus entstanden ist, dass er sie aber beizubehalten bemüht ist, auch nachdem die ursprünglichen Voraussetzungen sich geändert haben. Und nun kann er in demselben Sinne allerdings auch von einer intellectuellen Liebe reden, mit der Gott sich selbst liebt. Die Frage ist nur, ob der Satz des Tractats, dass es in Gott keine anderen Weisen des Denkens gebe, als die in den Creaturen sind, damit aufgehoben ist, oder nicht; ob so, wie die intellectuelle Liebe der Seele ein Theil der unendlichen Liebe Gottes ist, die Liebe Gottes zu sich selbst nur die Totalität der in den endlichen Geistern gesetzten Liebe ist. Wenn der Tractat ganz entschieden für rein pantheistische Consequenz spricht, und ausserdem Beispiele genug einer Umdeutung theologischer Begriffe bietet; so darf andererseits nicht übersehen werden, dass im Tractat auch der dritte Satz des zweiten Buches der Ethik sich nirgends findet, wonach in Gott eine Idee seines Wesens ist. Nur so viel lässt sich mit Bestimmtheit sagen: Wenn Spinoza in der Ethik über den Naturpantheismus hinausgegangen und ein Selbstbewusstsein Gottes als des Unendlichen gelehrt hätte, so wäre das nicht in seiner ursprünglichen Denkweise begründet •gewesen, sondern lediglich aus seiner Lehre von den Ideen als vervollständigende Consequenz hervorgegangen, wonach von Allem was ist, im Attribut des Denkens eine Idee ist.

Im Tractat hat dabei Spinoza entschieden an die einzelnen endlichen Dinge und ihre Ideen gedacht; die Consequenz forderte, auch eine Idee ihrer Totalität, ihres gemeinschaftlichen Grundes, in Gott zu setzen. Diese Consequenz zieht zunächst der Zusatz zu p. 204: Wenn in der Natur kein Ding ist, dessen Idee nicht in seiner Seele gegeben wäre, so erhellt daraus auch, was wir im ersten Theile sagten, dass der unendliche Verstand, den wir den Sohn Gottes nannten, von aller Ewigkeit her in der Natur sein muss; denn da Gott von Ewigkeit gewesen ist, so muss auch seine Idee in dem Denken, d. h. in ihm selbst von Ewigkeit sein, und diese Idee kommt mit ihm selbst objectiv überein, d. h. so dass ideell in ihr gesetzt ist, was reell in Gott ist. Erscheint so der Logos als Inbegriff aller Ideen zugleich als die Idee Gottes selbst, die in ihm ist, so drückt denselben Gedanken der Anhang des Tractats (p. 240) so aus, dass er in Gott eine unendliche Idee setzt, welche die ganze Natur ideell in sich hat; weil die Natur oder Gott die Essenzen aller geschaffenen Dinge in sich begreift, muss in seinem Denken diese unendliche Idee sein; und p. 244 wird dann ausdrücklich wieder auf den Sohn Gottes hingewiesen, der das reale Wesen (essentiam formalem) aller Dinge ideell in sich hat. Hier ist klar, dass von einem Selbstbewusstsein Gottes nicht die Rede sein kann, denn der Inhalt der Idee Gottes ist nur die Totalität alles Einzelnen*); aber es folgt daraus nicht, dass Spinoza nicht weiter gegangen sein könnte. Denn er hat auch erst in den letzten Worten des Tractats noch auf die auf sich selbst bezogene Idee**), das Selbstbewusstsein, freilich zunächst nur des Menschen, hingewiesen, aber ohne den Gedanken dort weiter zu entwickeln.

*) Ebendahin scheint es zu deuten, wenn im Zusatz zu p. 90 unterschieden wird zwischen den Ideen, welche die einzelnen existirenden Dinge repräsentiren, und der cognitio sive idea, quae totam naturam omnium entium in sua essentia internexam cognoscit sine particulari eorum existentia.

**) p. 251. *een weerkeerig denkbeeld.*

Die Quellen der Gedanken des Tractates.

Uebersehen wir die bisherige Auseinandersetzung: so ergibt sich, dass die Ethik in ihrer vollendeten Gestalt die Frucht einer langen und gründlichen Gedankenarbeit ist, durch welche die lose zusammenhängenden Theile des Tractates miteinander verschmolzen, Inconsequenzen ausgeglichen, die Grundbegriffe nach allen Seiten geklärt und entwickelt, und Alles, was sich nicht fügen wollte, über Bord geworfen worden ist. Aber wir sehen auch, wie alle Grundgedanken schon im Tractate vorhanden waren, und wie eine Reihe von Sätzen der Ethik ihr volles Verständniss erst finden, wenn wir sie als Reste der früheren Anschauungsweise erkennen. Die Einsicht in die Genesis des Spinozistischen Systems würde vollendet sein, wenn wir zu zeigen vermöchten, aus welchen Quellen die Bestimmungen des Tractates selbst geflossen sind.

Es lässt sich nach dem bekannten Verhältnisse Spinoza's zu Cartesius erwarten, dass im Tractat seine Abhängigkeit von diesem noch stärker hervortreten werde, als später. Liegt er doch der Zeit nach jedenfalls den Princ. philosophiae Cartesianae nahe. In der That wird diese Erwartung vollkommen bestätigt. Das erste Capitel mit den Beweisen fürs Dasein Gottes ist ganz nach Cartesius. Die Bestimmung des Verhältnisses von Leib und Seele schliesst sich, wenn auch die Zirbeldrüse nicht vorkommt, doch enge an Cartesius an. Die Meinung, dass die Seele die Bewegung der Lebensgeister zwar nicht erzeugen, aber ihre Richtung verändern könne, ist cartesianisch, und nur aus der cartesianischen Physik erklärbar. In vielen einzelnen Punkten haben wir Gelegenheit gehabt, die Parallelen aus Cartesius herbeizuziehen. In der Lehre von den Affecten schliesst sich Spinoza, was die Ordnung der Aufzählung der

einzelnen Affecte betrifft, fast sklavisch an Cartesius' Buch De passionibus animae an*). Ebenso ist die Betrachtung

*) Schon Ed. Böhmer hat das aus dem von ihm vorgefundenen Auszuge erkannt und S. 48 seiner Schrift eine vergleichende Tabelle gegeben, aus der die Uebereinstimmung in der beiderseitigen Ordnung erhellt. Die Uebereinstimmung wäre noch auffallender hervorgetreten, wenn Böhmer nicht die erste Aufzählung der Affecte bei Cart. de pass. II, Art. 53 ff. zu Grunde gelegt hätte, sondern die Ordnung, in der er sie im zweiten Theile von Art. 69 an und dann im dritten ausführlicher abhandelt. Mit den sechs Affecten, welche Cartesius als die primitiven dort aufführt, admiratio, amor, odium, cupiditas, laetitia, moeror beginnt auch Spinoza, und zwar in derselben Ordnung, zweimal seine Aufzählung; und ebenso folgt er, mit unbedeutenden Auslassungen, auch fortan seiner Vorlage, um erst gegen das Ende einige Umstellungen vorzunehmen. Die nachfolgende Zusammenstellung wird das am besten erkennen lassen:

Cartesius de passionibus		Spinoza (nach der Uebersetzung)	
II, 69—148.	Admiratio	II, Cap. 3. u. Cap. 4. ex.	Admiratio
	Amor	ib. Cap. 5.	Amor
	Odium	ib. Cap. 6.	Odium (aversio)
	Cupiditas	ib. Cap. 7.	Cupiditas
	Laetitia	ib.	Laetitia
	Moeror	ib.	Tristitia
III, 149—152.	Existimatio et despectus	Cap. 8.	Existimatio et contemptus
153—156.	Generositas et humilitas		Generositas, humilitas
157—161.	Superbia et humilitas vitiosa		Superbia, abjectio
162—164.	Veneratio et dedignatio		
165.	Spes et metus	Cap. 9.	Spes et metus
166.	Securitas et desperatio		Securitas, desperatio
167—169.	Zelotypia		
170.	Animi fluctuatio		Animi fluctuatio
171.	Animositas et audacia		Intrepiditas et audacia
172.	Aemulatio		Aemulatio
174—176.	Pusillanimitas et consternatio		Pusillanimitas et consternatio
			Invidia (Böhm. Zelotypia, Belgzugt)

der Affecte in der Hinsicht, ob sie gut seien oder nicht, ein Hauptgesichtspunkt bei Cartesius; somit der grösste Theil der zweiten Hälfte des Tractates eine, im Einzelnen allerdings selbstständige, Nachahmung seines Vorbildes. Jene Lehre, dass das Erkennen eine blosse passio, ein blosses Aufnehmen von Ideen sei, und ebenso dass der Wille im Bejahen und Verneinen bestehe, ist fast mit denselben Worten, wenn auch mit anderer Tendenz, von Cartesius ausgesprochen worden.

Allein der Versuch, den Tractat ganz und nach allen Seiten aus dem System des Cartesius zu erklären, ihn als ein Uebergangsglied zwischen die Meditationen und die Ethik einzuschieben, würde sich doch in keiner Weise durchführen lassen. Man würde den ganzen Sinn und Geist dieses Tractates, seine eigenthümlichsten Züge verkennen, wenn man ihn so auffassen wollte. Bei genauerer Betrachtung ergibt sich vielmehr, dass wohl viele Lehren aus Cartesius aufgenommen, die wichtigsten Begriffe von ihm angeeignet sind, aber nur um sie als Bausteine zu einem Gebäude zu verwenden, dessen Grundidee eine ganz andere, dessen Styl dem des Cartesius geradezu entgegengesetzt ist. Die so stark hervortretende ethisch religiöse Tendenz, die Lehre von der dreifachen Erkenntniss, die Betonung der Einheit und Unendlichkeit der Natur, die allgemeine Beseelung, die Immanenz Gottes, die Lehre von der Liebe Gottes

III, 177.	Conscientiae morsus	II, Cap. 10.	Conscientiae morsus
178—181.	Irrisio et jocus	Cap. 11.	Irrisio et jocus
182—184.	Invidia		Invidia
186—189.	Commiseratio	Cap. 14.	Commiseratio
190.	Acquiescentia in se ipso		
191.	Poenitentia		Poenitentia
192.	Favor	Cap. 13.	Favor
193—194.	Gratitudo et ingratitudo		Gratitudo et ingratitudo
195—103.	Indignatio et ira		Ira, indignatio
204—206.	Gloria et pudor	Cap. 12.	Honor et pudor
207.	Impudentia.		Impudentia.

und dem Genusse Gottes, der aus seiner unmittelbaren Selbstoffenbarung entspringt, jene ganze pantheistische Mystik des holländischen Einsiedlers ist so sehr das reine Widerspiel der verstandesklaren, nüchtern räsonnirenden Weise des französischen Cavaliers, dass es schlechterdings undenkbar ist, wie nur aus Cartesius die Lehre des Spinoza hervorgegangen sein sollte. Schon die Darstellung der Ethik, in der doch diese Mystik des Tractates nur noch sehr abgeschwächt und durch die scharfe Logik der mathematischen Methode zersetzt erscheint, hat auf die Vermuthung geführt, dass orientalische Ideen durch Vermittlung der cabbalistischen Literatur auf Spinoza eingewirkt haben. Zeigt er sich doch im theologisch-politischen Tractat mit dieser Literatur vertraut*), weist er doch, als Oldenburg seine Immanenzlehre bedenklich findet, im 21. Briefe ausdrücklich auf jene Traditionen hin. „Dass Alles in Gott lebe, webe und sei, behaupte ich mit Paulus und vielleicht mit allen alten Philosophen, wenn auch in anderer Weise; und ich könnte auch sagen, mit allen alten Hebräern, soviel sich aus gewissen, freilich vielfach gefälschten Traditionen schliessen lässt.“ Ja an einer der wichtigsten Stellen der Ethik, II, 7 Schol., wo er lehrt, dass die denkende und ausgedehnte Substanz und ebenso alle Modi der denkenden und ausgedehnten Substanz Ein und Dasselbe, nur unter verschiedenen Attributen seien, erinnert er sich, dass

*) Das Urtheil, das er dort Cap. 9 (Paulus I, 297) fällt, scheint freilich dieser Vermuthung von vornherein sehr ungünstig zu sein. Er schreibt: *Legi etiam et insuper novi nugatores aliquos cabbalistas, quorum insaniam nunquam mirari satis potui.* Aber dieses wegwerfende Urtheil bezieht sich im Zusammenhang lediglich auf die cabbalistische Ansicht von der Bedeutung des alttestamentlichen Textes; und Spinoza hätte diese verwerfen und doch den speculativen Gehalt ihrer Lehre in sich aufnehmen können; jedenfalls beweist diese Stelle ausdrücklich, dass er Cabbalisten nicht nur gelesen, sondern persönlich gekannt hat. Zu seinen Lebzeiten erschienen in Amsterdam mehrere cabb. Werke; so 1642 ein Commentar zur Jezira des Abraham ben David.

dasselbe einige Hebräer wie durch einen Nebel gesehen zu haben scheinen, wenn sie behaupten, dass Gott, der göttliche Verstand und die von ihm gedachten Dinge Eins und Dasselbe seien*).

Kein Wunder also, wenn bald nach Spinozas Tode von Kennern der cabbalistischen Literatur der Versuch gemacht wurde, aus der Ethik die Uebereinstimmung seiner Lehre mit der Cabbala nachzuweisen. Joh. Georg Wachter versuchte dies zuerst in seiner Schrift: Der Spinozismus im Jüdenthumb, Amsterdam 1699, später in seinem Elucidarius Cabbalisticus, Rom 1706. Das letztere Schriftchen führt nicht weniger als zwanzig Beweise aus Spinozas Schriften dafür auf, dass er in allen wesentlichen Lehren mit der Cabbala übereinstimme — ein Nachweis, an dem man freilich nicht nur bestimmte Citate aus cabbalistischen Schriften vermisst, sondern auch leicht gründliche Missverständnisse der spinozistischen Philosophie entdeckt. Dieselbe Ueberzeugung sprach Reimmann in seinem „Versuch einer Einleitung in die Historie der Theologie insgemein und der Jüdischen Theologie insbesondere“ (Magdeburg und Leipzig 1717) sehr entschieden aus. „Weil fast alle diejenigen, die vor und wider ihn geschrieben, sich auf den Gedanken bringen lassen, als wenn ihn die Cartesianische Philosophie dahin verleitet hätte, so wird es nicht undienlich sein, einige Ursachen anzuführen, warum wir von dieser Meinung abgehen, und vielmehr die Rechnung machen müssen, dass ihn die Cabbalistische Theologie der Juden in diesen Irrgarten geleitet habe .... Die Uebereinstimmung seines Systematis mit dem Cabbalistischen ist so augenscheinlich und handgreiflich, dass wir unserem Verstand und Sinnen öffentlich Gewalt anlegen müssten, wenn wir dieselbe nicht sehen und merken wollten. Die Cabbalisten haben in der

*) Dieses Citat lässt sich allerdings ebenso gut auf Moses Maimonides, Morch Nebokhim Cap. 68 beziehen als (mit Franck p. 21) auf Mose Corduero's Pardes Rimonim. Die gemeinschaftliche Quelle beider ist Aristoteles.

That eben die Grundsätze, die der Spinoza hat, und der Unterschied bestehet nur blosserdings darin, dass er dieselbe in eine gewisse Kunstform verfasset und auf eine geometrische Art vorgetragen hat“ *).

Wäre nun diese Ansicht richtig, so liesse sich erwarten, dass in Spinoza's frühester Schrift ebenso deutliche Spuren grösserer Abhängigkeit von der Cabbala heraustreten, wie es unzweifelhaft gegenüber von Cartesius der Fall ist. In der That wird diese Erwartung nicht ganz getäuscht. Zwar von der äusseren Hülle der cabbalistischen Literatur, ihrer eigenen Terminologie, ihrer Buchstabendeutung u. s. f. findet sich so wenig eine Spur als in der Ethik; und an einem ausdrücklichen Hinweise, wie ihn diese im Schol. zu II, 7 bietet, fehlt es gänzlich. Allein in einzelnen Zügen werden wir unwillkürlich geneigt sein, cabbalistische Einflüsse zu vermuthen. Jene wiederholte Bezeichnung des intellectus infinitus als des eingebornen Sohnes Gottes und seiner ersten Creatur; die Bedeutung, die diesem Intellectus infinitus beigelegt wird, dass er in sich das Wesen aller Dinge in ewig unveränderlicher Weise erkenne; die Stellung, die im Tractate weit deutlicher als in der Ethik dieser Intellectus als ewiger, unmittelbarer Modus zu Gott einerseits und zu den von ihm geschaffenen einzelnen Modis andererseits einnimmt, erinnert deutlich an den Adam Kadmon der Cabbalisten, der ebenso der eingeborne Sohn Gottes und der Inbegriff aller Ideen heisst, der ebenso als die einzige unmittelbare Production Gottes die mittelbaren Productionen erst möglich macht. Wenn Spinoza ausruft: Wahrlich ein Werk so gross wie es der Grösse des Werkmeisters geziemt — wer dächte nicht an die Lehre, welche die Grösse und Herrlichkeit Gottes da-

*) a. a. O. p. 637. Vergl. über diese Frage H. C. W. Sigwart, Der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert, 1839. p. 4. 80 ff. 219. 240. Franck, Die Cabbala, übersetzt von Gellinek 1844. p. 19 ff. Joel Religionsphilosophie des Sohar 1849. p. 4 ff. und p. 146, wo weitere Literatur angeführt ist.

durch zu heben sucht, dass sein erstes und unmittelbarstes Geschöpf ihm an Unendlichkeit möglichst gleich sein muss, an die Beweise, dass der Eine unendliche Gott nur wieder Ein Geschöpf hervorbringen konnte, da die Vielheit viel zu unvollkommen ist, um direct aus Gott hervorzugehen? Und wenn Spinoza aus der Thätigkeit des unendlichen Verstandes, Alles von Ewigkeit her klar zu erkennen, ein allervollkommenstes und unveränderliches Genügen hervorgehen lässt, das nicht nachlassen kann zu thun was es thut — so stimmt auch dies mit einem cabbalistischen Lehrsatz, dass in Adam Kadmon die Erfüllung mit der göttlichen Vollkommenheit die höchste Seligkeit hervorrufe, aus der er fortwährend herauswirke *). Ebenso weist die grössere Bedeutung, welche der allgemeinen Beseelung im Tractate beigelegt wird, nach der Cabbala und ihrer Lehre zurück, dass alles Geschehen und Wirken im Einzelnen von dem innerlichen geistigen Leben der Dinge ausgehe, von dem was sie, freilich personificirt, als die Geister, Dämonen, Engel denkt, denen die Wirksamkeit der Elemente zuzuschreiben sei. Und auch die mystische Ansicht von der Erkenntniss und Liebe Gottes liegt ganz im Geiste der jüdischen Lehre. Der Emanation aller Dinge aus Gott entspricht eine Rückkehr in Gott; und für die Intelligenzen besteht sie in einer Durchdringung durch das göttliche Wesen selbst, so dass sie Alles verstehen bis hinauf zu der obersten Ursache. Ausdrücklich wird die discursive Erkenntniss durch allgemeine Begriffe unterschieden von dieser wahren Durchdringung mit dem göttlichen Verstand; und wie bei Spinoza erscheint diese Erhebung zu Gott als Regeneratio **). Und wenn neben dieser Uebereinstimmung in Hauptstücken der Lehre auch einzelne Züge hervorgehoben werden dürfen, so klingt der doxologische Schluss des Corollariums im Anhang — die Natur kommt überein mit dem Wesen des

---

*) *Porta Coelorum*, Diss. VI. Cap. 15. *Cabb. denudata*, *Apparatus in librum Sohar* II, p. 16.

**) Franck, Cabbala p. 179—182.

allein herrlichen und hochgelobten Gottes — an die Gewohnheiten cabbalistischer Schriftsteller nicht undeutlich an *).

Es liessen sich ohne Zweifel, wenn man die cabbalistische Literatur im Einzelnen durchsuchen wollte, eine Reihe von Parallelstellen finden, die es als wahrscheinlich erscheinen liessen, dass Spinoza mit seiner eigenthümlichen Weltansicht von der Cabbala abhängig sei. Allein wenn man diese Spuren genauer verfolgt, und sich bestimmte Fragen vorlegt, was im Spinozismus eigentlich auf die Cabbala sich gründe, welche Begriffe und Lehren dorther stammen, worin sich diese Identität des Spinozismus und der cabbalistischen Philosophie zeige, so zerfliesst Alles unter den Händen. Zunächst darf nicht übersehen werden, dass der Begriff der Cabbala oder der cabbalistischen Philosophie überhaupt ein sehr unbestimmter ist, und dass gerade die philosophischen Lehren, welche sich in die Hülle cabbalistischer Exegese kleiden, im Laufe der Zeit die mannigfaltigsten Umbildungen erlitten und sich mit den jeweilig sonst herrschenden Richtungen geändert haben. Wenn ein in seinen Begriffen so scharf bestimmtes System wie das spinozistische aus der Cabbala abgeleitet werden soll, so müsste sich auch nachweisen lassen, welcher Theil der cabbalistischen Literatur es ist, der ihm zu Grunde liegt. Müssen wir bei den ältesten, ursprünglichen Quellen stehen bleiben, und ist es dann das Buch Jezira oder das Buch Sohar, dessen Philosophie im Spinozismus sich wiederfindet? Oder sind es die späteren, im 16. und 17. Jahrhundert entwickelten Lehrformen, und wenn dies, welcher der verschiedenen Schulen hat sich Spinoza angeschlossen, der des Mose Corduero oder der des Isaak Lorja?

Auf die ältesten Denkmäler weist jedenfalls nicht die leiseste Spur zurück. Es kann sich nur um solche jüdische Philosophen handeln, welche die Cabbalistische Lehre von

*) Z. B. im Buche Jezira bei Franck Cabbala p. 108; im Buche Sohar ebendas. p. 137 und sonst häufig.

dem verborgenen Gott, der sich in dem Urmenschen und den 10 Sephiroth offenbart, mit anderen Philosophemen zu vermitteln bestrebt waren. Unter diesen ist, soweit sie uns zugänglich waren, für keinen die äussere und innere Wahrscheinlichkeit, dass er die verborgene Quelle der Lehren Spinoza's gewesen sein könnte, grösser als für Rabbi Abraham Cohen Jrira. Er war portugiesischer Abkunft, wie Spinoza, aber aus Portugal ausgewandert starb er in Holland im Jahre 1631; sein ursprünglich portugiesisches Werk „Die Himmelspforte" wurde in Amsterdam von dem Vorsteher derselben Synagoge, welcher Spinoza angehörte, dem Rabbi Isaak Abuhab ins Hebräische übersetzt. Dieses Werk, das Knorr von Rosenroth 1677 in der Cabbala denudata in lateinischer Uebersetzung herausgab, unterscheidet sich durch seine systematische Anordnung, seine philosophische Sprache, seine begriffliche Klarheit, seine ausdrückliche Rücksichtnahme auf andere philosophische Systeme; und der Eingang desselben, der beweist, dass ein durch sich nothwendiges Wesen sein müsse, und dass dieses nur Eines sein könne, könnte wohl verleiten ein *Εὕρηκα* auszurufen. Allein trotz mancher überraschender Uebereinstimmung tritt bei näherer Betrachtung doch im ganzen Begriffsapparat der beiden Schriften ein tiefgreifender Unterschied heraus. Die Philosophie Cohen Jrira's ist im Wesentlichen, wie er selbst gesteht, die des Plotinos. Das Eine unterschiedslose über alle Gegensätze hinausliegende nur mit negativen Bestimmungen zu denkende Sein, das zugleich das absolut Gute ist, ist ein wesentlich anderer Begriff als das ens constans infinitis attributis, oder die Natura Spinoza's; die Art, wie die Welt aus ihm durch den intellectus hervorgeht, ist eine Contraction der Unendlichkeit, an die Spinoza nie gedacht hat; sie wird überdem nicht auf die Nothwendigkeit der göttlichen Natur, sondern auf seinen Willen, seine Güte begründet. Die Unterscheidung der vier verschiedenen Welten, die Ansicht von der Materie als einem Product geistiger Kräfte, die Ansicht von der menschlichen

Seele — alles das liegt weit ab von der Kosmologie unseres Tractates. Auch in der Erkenntnisslehre und Ethik ist das, was den Ideen unseres Tractates am nächsten liegt, ausdrücklich als die Lehre der Philosophen, der Platoniker bezeichnet, die mit der cabbalistischen verwandt sei*), während des Rabbi eigene Lehre eine völlig andere Basis hat — die Idee eines Eingiessens der höheren Intelligenz in die niedere. Mag man also den Einfluss der Cabbala noch so hoch anschlagen — hätte er neben Cartesius nur diese gekannt, so wären die meisten seiner Ansichten durchaus originell, und wir fänden keine Anknüpfungspunkte.

Dasselbe Resultat ergibt sich, wenn wir die gleichfalls schon ausgesprochene Hypothese an unserem Tractate prüfen, dass Moses Maimonides von bedeutendem Einflusse auf unsern Philosophen gewesen sei. Man mag das in Hinsicht des Tractatus theologico-politicus mit einigem Erfolge durchführen können; aber die Metaphysik des Moreh Nebokhim wird Niemand in der Spinozistischen Philosophie wieder zu entdecken vermögen. Es genügt darauf hinzuweisen, dass Maimonides das nothwendige Hervorgehen der Welt aus Gott läugnet, und eine Schöpfung aus seinem freien Willen lehrt**). Ebensowenig lassen sich in der Ethik desselben mehr als oberflächliche Vergleichungspunkte auffinden.

Alles gegen einander abgewogen: So wenig sich bestreiten lässt, dass für Spinoza die Richtung seines Denkens im Ganzen auf eine Lehre, welche die Welt aus dem ewigen Sein und Wesen des Einen Gottes hervorgehen lässt, und in allen Dingen nur die Offenbarung göttlicher Attribute sieht, durch Eindrücke aus der cabbalistischen Lehre mitbestimmt gewesen sein mag, und so wahrscheinlich es immerhin ist, dass an einzelnen Punkten des

*) Cabb. denud. Porta Coel. p. 183.
**) Moreh Nebokhim Cap. 12 ff.

don*). Sie waren in Paris, während Spinoza lebte, von den Philosophen gekannt und gelesen; der Pater Mersenne kannte sie, und ebenso Huet, der Gegner des Cartesius**). Dass sie von England frühzeitig nach Holland kamen, lässt sich nicht nur aus der lebhaften Verbindung schliessen, in welcher diese Länder überhaupt standen; sie waren überdem zum Theil Brunos vertrautem Freunde Philipp Sidney gewidmet, der als Führer englischer Hülfstruppen im Kampfe für die Unabhängigkeit der vereinigten Niederlande fiel. Spinoza war, wie sein Biograph Boulainvilliers versichert, des Italienischen mächtig***).

Freilich, auch Bruno's Name erscheint nirgends in Spinoza's Schriften oder Briefen; kein ausdrückliches Zeugniss weist darauf hin, dass er ihn gekannt und gelesen. Allein Spinoza hat seinen politischen Tractat geschrieben, dessen Ansicht vom Wesen und Ursprung des Staates sich aufs Engste an die Theorie von Hobbes anschliesst, und doch mit keiner Silbe darin seinen Vorgänger erwähnt; wäre er nicht zufällig gefragt worden, worin er sich denn von Hobbes unterscheide, so hätten wir nicht einmal die kurze briefliche Notiz, die das einzige äussere Zeugniss für seine Bekanntschaft mit den Schriften des englischen Philosophen ist, und doch würde Niemand nach Vergleichung der beiden Schriften einen Augenblick zweifeln können, dass Spinoza von Hobbes abhängig ist. In der Schrift über die Methode treten wiederholt Gedanken auf, die sicher aus Bacons Novum Organum herstammen; aber wiederum erfahren wir nicht aus dieser Schrift selbst, sondern aus Briefen, dass er sich mit Bacon beschäftigte. Und so gewiss unser Tractat selbst in sehr vielen Punkten von Cartesius abhängig ist, so ist doch dessen Name nur ein

*) Bartholmess, Giordano Bruno II, p. 63.

**) Ebendas. I, p. 256 f.

***) Paulus II, 598. *Quelque versé qu'il fût dans l'Hébreu, dans l'Italien et dans l'Espagnol ...*

einziges Mal genannt, und zwar nicht als des Meisters, dessen Lehren der Tractat wiederholt, sondern bei Gelegenheit eines Einwandes, für dessen Widerlegung auf Cartesius verwiesen wird.*) Und es ist nicht etwa Spinoza allein, der nach unsern Begriffen so undankbar entlehnt. Bacon vor ihm, Leibniz nach ihm reproduciren oft Anderer Gedanken, ohne ihren Gewährsmann zu nennen. Mit Spinoza selbst war Walter von Tschirnhausen enge befreundet; er las die Ethik im Manuscript, und eine Reihe von Briefen, in denen in eingehendster Weise die wichtigsten Punkte des Systems besprochen werden, wurden zwischen beiden gewechselt; das hinderte nicht, dass nach Spinoza's Tode Tschirnhausen seine Medicina mentis herausgab, deren Grundgedanken durchweg aus Spinoza's Methodenlehre stammen, ohne seines Lehrers und Freundes auch nur mit einem Worte zu gedenken. Jene Zeit hatte nicht den historischen Geist der unsrigen, dass ihr die Thatsache, wer einen Gedanken zuerst ausgesprochen, von so grossem Werth und ein Gegenstand peinlicher Gewissenhaftigkeit gewesen wäre; auf die Wahrheit oder Falschheit der Ideen vor Allem gerichtet, nahm sie unbefangen die Wahrheit als ein allgemeines Gut, und nannte Namen nur, wo sie verneinte oder bestritt, oder wo es galt, mit ausgebreiteter Erudition zu glänzen. Bei Tschirnhausen mag der weitere Grund mitgewirkt haben, dass er sich scheute, durch den Namen des geächteten Atheisten sich zu compromittiren; aber eben derselbe Grund konnte auch den in dieser Hinsicht ängstlich vorsichtigen Spinoza abhalten, sich zu dem Manne zu bekennen, der in Folge seiner ungestümen Angriffe gegen die Aristoteliker überall verfolgt und verstossen, unstät und flüchtig von Ort zu Ort gezogen war, den man als Verfasser des Spaccio de la bestia trionfante für einen frivolen Gottesläugner und für fähig hielt, das Buch De tribus impostoribus geschrieben zu haben. Aber auch ohne diese Rücksicht hatte Spinoza,

*) p. 78.

der seines eigenen Namens so wenig achtete, dass er selbst nach seinem Tode ihn verschwiegen haben wollte, zuerst das Recht, auch Anderer Gedanken als anonym zu behandeln. Dass wir also Bruno's Namen nirgends erwähnt finden, ist kein Beweis, dass nicht unter den Männern, denen er in der Vorrede zum dritten Theile der Ethik viel zu verdanken gesteht, weil sie über die rechte Weise zu leben viel Herrliches geschrieben haben, auch Giordano Bruno gewesen ist: wenn wir nur im Uebrigen deutliche Spuren einer solchen Abhängigkeit finden.

Die bisher bekannten Schriften haben, so manchmal auch die Verwandtschaft Bruno's und Spinoza's aufgefallen, und auch die Vermuthung eines Zusammenhangs ausgesprochen worden ist, doch keinen vollkommen sicheren Anhaltspunkt geben können.

Man hatte dabei zunächst die metaphysischen Grundbegriffe im Sinne. In einzelnen Sätzen zwar ist auch hier die Uebereinstimmung so vollständig, dass man versucht ist, an Reminiscenzen zu denken. Bruno ist erfüllt von der Einheit alles Seins, die zu erkennen die Aufgabe der Philosophie ist*); er nennt diese Einheit Substanz**); alle Attribute des Einen Princips sind ihm unendlich***); die Gottheit ist ihm nicht ausserhalb der Welt, sondern in derselben, als immanentes Princip****); die Welt zerfällt ihm in ausgedehnte und denkende Substanz, welche doch in der Wurzel eins sind, und nur ein Sein ausmachen†); die

*) Giordano Bruno opere ed. Ad. Wagner, I, 275: *Ogni cosa è uno, et il conoscere questa unità è il scopo e termine di tutte le filosofie e contemplazioni naturali.*

**) ib. I, 287. *primo ente e universal sustanza.*

***) ib. II, 25: *Jo dico Dio tutto infinito, per che da sè esclude ogni termine, et ogni suo attributo è uno et infinito.* II, 30: *Per che il primo principio è semplicissimo, però, se secondo uno attributo fusse finito, sarebbe finito secondo tutti gli attributi.*

****) I, 275: ...*non cercano la divinità fuor de l'infinito mondo e le infinite cose, ma dentro questo e in quelle.*

†) I, 264: *Volete che sia doppia sustanza, altra spirituale*

Materie als Princip der körperlichen Dinge ist nicht weniger in Gott zu setzen, als der unendliche Verstand*). Ideales und Reales, Denken und Sein verhalten sich für Bruno ebenso wie für Spinoza; alles Gedachte verwirklicht sich, die Welt der Ideen ist nicht grösser als die Welt der Dinge, alles Mögliche ist wirklich, jede Potenz ist actus**); und von der andern Seite gibt es nichts bloss Materielles, mit jedem körperlichen Ding ist seine Seele als seine bildende und bewegende Kraft verknüpft, und der Satz, dass Alles beseelt sei, ist ein oft wiederholter Gedanke***). Der Begriff des Modus, die Ewigkeit der Substanz im Wechsel der Modi, die absolute Nothwendigkeit ihrer Production****); der Begriff des Bösen als blossen Mangels der sich in der Harmonie des aus unendlich vielen Stufen bestehenden absolut vollkommenen Ganzen auflöst†) — alles das sind Gedanken, welche Spinoza aus Bruno geschöpft haben könnte. Allein über diesen Anklängen dürfen die Differenzen der Spinozistischen Ethik von der Lehre Bruno's nicht über-

---

altra corporale? che in somma l'una e l'altra si riduca ad uno essere et una radice? Opp. lat. ed. Gfrörer p. 28: *Universum (ni velis dicere duplex corporeum et incorporeum et horum utrumque infinitum) est unum infinitum ex incorporea et corporea, sensibili insensibilique substantia consistens.*

*) Opp. it. I, 276: *La materia, che esplica lo che tiene implicato, deve essere chiamata cosa divina et ottima parente, genitrice e madre di cose naturali, anzi la natura tutta in sustanza.* 279: . . . *se ben si contempla, è un esser divino ne le cose.*

**) *De la causa, principio et uno* Dial. 3. *De l'infinito, universo e mondi* Dial. 1.

***) *De la causa etc.* Dial. 2.

****) Opp. it. I, 282: *Ne l'uno, infinito, immobile, ch' è la sustanza, ch' è l' ente, vi si trova la moltitudine, il numero, che per essere modo e moltiformità de l' ente, la quale viene a denominar cosa per cosa, non fa questo, che lo ente sia più che uno, ma moltimodo, e moltiforme e moltifigurato.* II, 25: *Da determinata e certa efficacia dipende determinato e certo effetto immutabilmente.*

†) Opp. lat. p. 276: *Omnia esse valde bona . . . si ad ipsius universi ordinem spectemus.* cfr. p. 306.

sehen werden. Nicht nur, dass in Bruno's geistreichem Eklekticismus neben der Immanenz des Göttlichen in der Welt auch der Begriff einer neuplatonischen Transcendenz hergeht, in der das Eine über alle Kategorien hinausgerückt, übersubstantiell und überwesentlich, der Welt als ihr jenseitiger Grund gegenüber steht, dass das Universum, das hier als das absolute Eine, als alles Sein erscheint, dort nur als Spiegelbild der göttlichen Einheit und Unendlichkeit dargestellt wird — ein solches Schwanken kann man ja wenigstens in einzelnen Spuren auch bei Spinoza nachzuweisen unternehmen; das Wichtigste ist das Verhältniss des geistigen und materiellen Princips, das Bruno in einer der spinozistischen Grundanschauung ganz entgegengesetzten Weise auffasst. Er betont die unauflösbare Einheit beider; von dem aristotelischen Gegensatz zwischen Materie und Form ausgegangen, versucht er nachzuweisen, dass dieser Gegensatz und alle damit zusammenhängenden von Potenz und Actus, von wirkender und Zweck-Ursache vollkommen sich decken, dass die Materie überall von Geist und Leben durchdrungen, die Einheit der Gegensätze, die Weltseele, das überall wirkende Princip, die wahre Einheit der Welt sei, allgegenwärtig in allen Dingen, die Form aller Formen, die Eine Ursache. Seiner dichterischen Auffassung, nach der die Eine Weltseele in künstlerischem Thun die Formen der Welt gestaltet, und alle Bewegung nur Ausdruck eines inneren Lebens ist, eines sich Suchens und Fliehens der verwandten und entgegengesetzten Seelen, trat schroff die Ansicht des Cartesius gegenüber, die in ihrer Trennung von Materie und Geist, in ihrer Unterscheidung der geistigen und materiellen Substanz die Aristoteliker des 16. Jahrhunderts zu Vorläufern hatte, um aufs Neue eben den Dualismus zu begründen, den Bruno hatte vernichten wollen; alle Bewegung, selbst die der organischen Wesen, wurde lediglich auf den Stoss der corpuscula begründet, und das Geistige als eine Welt für sich der mechanischen Welt

der Körper gegenübergestellt. Indem Spinoza diese mechanische Physik adoptirte, zerfiel ihm jene Weltseele Brunos; aus dem Reichthum von Bestimmungen und Bildern, unter denen Bruno das Eine Princip sich vorstellt, bleiben ihm nur die abstracten Begriffe der Substanz und der Causalität, die er um so consequenter entwickelt, und wenn Spinoza in der Ethik Gott und Natur identificirt, so ist es nicht die lebensvolle Natur Brunos, die Mutter und Erzeugerin aller Dinge, die selbst unveränderlich und ewig alles Einzelne aus ihrem Schosse gebiert und auf ihrem Rücken trägt, sondern nur die Einheit der nach dem Gesetze einer mechanischen Nothwendigkeit aus ihren Ursachen hervorgehenden Dinge.

So hat am Ende, wenn wir allein auf die Ethik sehen, Spinoza mit Bruno nur diejenigen Bestimmungen gemein, welche dem letzteren am wenigsten eigenthümlich sind, und gerade in der bestimmten Form seines Pantheismus, in der Zugrundelegung des Begriffs der Einen Substanz mit ihren von einander absolut unabhängigen Attributen, ist Spinoza den charakteristischen Ideen Brunos ferne geblieben.

Merkwürdig ist nun aber, dass gerade diejenigen Sätze aus dem ersten Theile unseres Tractats, welche später verblassen und verschwinden, viel näher bei Brunos Anschauungsweise stehen, und viel bestimmter an ihn erinnern.

Die Stellung, welche der Begriff der Natur einnimmt, ist, wie wir oben gesehen haben, eine ganz eigenthümliche. Sie tritt als der Träger der Prädicate auf, welche den Gottesbegriff constituiren, der Ewigkeit, Unendlichkeit, Vollkommenheit, allumfassenden Einheit; sie ist von sich selbst und von keiner andern Ursache her; sie wird durch sich selbst erkannt, und durch nichts Anderes; sie ist die Eine Substanz, deren Wesen unendlich, in der Alles Eins ist, ausser der nichts gedacht werden kann, von der Alles in Allem ausgesagt wird. In dem ersten Dialogenfragment wird auf

die Frage, ob es ein höchst vollkommenes Wesen gebe, geantwortet: die Natur betrachte ich in ihrem Ganzen als unendlich und höchst vollkommen; sie ist ewige, unendliche, allmächtige Einheit, ihre Negation ist das Nichts. Diese Auffassung des Begriffs der Natur stimmt nun aber genau überein mit den Ideen, welche Bruno in seinen Articuli de Natura et mundo aufgestellt und zu Paris an Pfingsten 1586 in dreitägiger Disputation vertheidigt hat. Im ersten und zweiten Artikel wird festgestellt, dass Gegenstand des wahren begrifflichen Wissens nur etwas sein könne, das ewig, unveränderlich, wahr, beständig, einfach, Eins, immer es selbst und überall es selbst sei. Ein solcher Gegenstand ist nur die gesammte Natur, als Eine Substanz gedacht. Sie ist das durch den Begriff als Grund und Princip alles Einzelnen Erkennbare, das Allgemeine, das in allem Besonderen sich findet, dessen Modi Arten und Wirkungen überall sich offenbaren. In den folgenden Artikeln wird, mit bestimmter Hinweisung auf Xenophanes und Parmenides, gelehrt, dass das Seiende unendlich in Raum und Zeit, und darum Eines, sich selbst gleich, unveränderlich und unbeweglich sei. Dieses nannte Xenophanes die Substanz der Dinge, das Ganze der Natur; Eine Substanz ist in Gott, in der Natur, im Universum. Dieses Eine aber ist Einheit eines materiellen und geistigen Princips, eine Materie, welche die Form in sich selbst trägt, und aus ihrem Schosse hervorbringt, eine überall mit Nothwendigkeit wirkende, nie irrende Macht. Alles ist Eine Substanz, welche nicht wird, sondern ist; aber dieser Einen Substanz kommen unzählige Bestimmungen zu, nach verschiedenen Rücksichten, in denen das Einzelne erscheint, so ist sie der verschiedensten, selbst entgegengesetzter Prädicate fähig. Wenn Eine Substanz aller Dinge, Ein Subject, Eine Natur ist, so werden von Einem mit Recht alle Prädicate ausgesagt; die Natur als die allgemeine Substanz aller Dinge ist der gemeinsame Träger aller Gegensätze.

Sehen wir Bruno hier, und ebenso im Dialogen De la causa principio et uno vor Allem die Einheit betonen, so ist es gewiss nicht zufällig, dass eben dieser Begriff auch für Spinoza, wo er von der Natur redet, der wichtigste ist. Gerade in dem mehrfach angeführten Dialogen steht das Prädicat der Einheit überall voran, und der Begriff der Natur ist ihm der Träger dieser Einheit*). Ebenso übereinstimmend ist die Art, wie er das Prädicat der Unendlichkeit fasst. Bruno denkt immer zunächst an die räumliche Unendlichkeit des Universums; dass das Copernicanische System die Sphären des Aristoteles gesprengt und die Welten frei in den nach allen Seiten sich dehnenden Aether hinausgeworfen hat, ist der Gedanke, der fortwährend den Hintergrund seiner Betrachtungen bildet; daraus erklärt sich die Definition des Unendlichen, dass es dasjenige sei, was keine Grenzen habe, jenseits dessen nichts sei, für das es kein Ausserhalb gebe. Ausführlich widerlegt er im ersten der Dialogen De l'infinito universo e mondi jede Art von Vorstellungsweise, durch die man die räumliche Begrenztheit der Welt unterstützen könnte. Wenn die Welt begrenzt wäre, wäre sie im Nichts; Omne erit in nihilo. Man kann keine Grenzen denken ohne ein Jenseitiges; das Jenseitige muss entweder leerer oder erfüllter Raum sein; durch anderes als Raum lässt sich Räumliches nicht begrenzen. Wenn man also sagt, ausserhalb der begrenzten Welt sei Nichts, so sage ich, es sei das Leere, und zwar ein solches Leere, das kein Mass und keine Grenze jenseits hat. Und dies ist viel schwerer vorzustellen, als das Universum unendlich und unbegrenzt zu denken**).

---

*) p. 26. *Unitas, quam ubique in natura videmus.* p 36. *naturam ponentes unitatem aeternam infinitam etc.* p. 40. *Ens unicum aeternum infinitum et a se existens, in quo omnia unum et unicum sunt, et extra quam unitatem nulla res fingi potest.*

**) Bruno Opp. it. II, 18—20.

Sollte es nicht eine Reminiscenz dieser Stelle sein, wenn Spinoza p. 36 sagt: Wenn wir die Natur begrenzen wollen, müssen wir sie (was ungereimt ist) durch das Nichts begrenzen, und zwar durch das Nichts mit folgenden Eigenschaften: einig, ewig, unendlich; und diese Ungereimtheit vermeiden wir, wenn wir sie als ewige, unendliche Einheit setzen*)? Sollte ferner der Satz p. 28: *In natura nec totum nec partes sunt* nicht auf Brunos Artikel Op. lat. p. 29 zurückweisen: *Universum cum sit infinitum, totum quoddam non est, neque ipsius aliquid est pars?*

Noch grösseres Gewicht als auf diese Parallelen möchte ich auf jene Stellen unseres Tractats legen, wo er die Bewegung der Körper nicht auf mechanische Weise nur aus der Bewegung anderer Körper erklärt, sondern theils die Bewegung im Ganzen aus der Einheit der Natur ableitet, theils die Möglichkeit, dass Modi des Denkens auf Modi der Ausdehnung wirken können, durch dieselbe Einheit der Natur begründet; und ebenso auf die Art und Weise wie der Tractat die Lehre von der allgemeinen Beseelung benützt, um den allen Dingen gemeinsamen Selbsterhaltungstrieb zu erklären. Denn eben in diesen später aufgegebenen Sätzen steht Spinoza offenbar Brunos Ideen weit näher als der cartesianischen Physik. Für Bruno ist das Princip aller Bewegung die Weltseele als die innere Einheit der Natur, die in fortwährendem Schaffen und Hervortreiben die einzelnen Formen entstehen und vergehen lässt; aus dieser inneren Einheit kommt nicht nur das organische Leben, bei dem sich die Durchdringung der äusseren Leiblichkeit durch die belebende Seele von selbst

*) An Brunos Satz von unendlich vielen Welten erinnert auch, wenn Spinoza p. 104 die Philosophen, die meinen, ausser der Erde existiren keine anderen Welten, mit dem Bauer vergleicht, der nie über sein Feld hinausgekommen war, und wie er einmal einen weiten Weg machen muss, sich wundert, wie viele Felder es gebe.

zeigt, ihre Darstellung ist die Bewegung überhaupt, denn auch in den Himmelskörpern ist das Princip ihrer Bewegung ihr Beseeltsein. Alle bewegen sich vermöge eines inneren Princips, welches ihre eigene Seele ist*). Der Zweck der Bewegung ist aber kein anderer, als die Selbsterhaltung der einzelnen Dinge**).

Tritt in diesen Stellen sowohl bei Bruno als bei Spinoza die Natur als die unendliche Totalität des Seienden, als die Eine ewige Substanz aller einzelnen Dinge in einer Weise auf, dass sie als ein durch sich seiendes und bestehendes Ganze, als die absolute, nur in sich selbst gegründete Einheit aller Gegensätze von der rein denkenden Erkenntniss erfasst wird, der das Einzelne und Veränderliche als solches ein nicht für sich, und darum nicht wahrhaft Seiendes sein kann: so ist Spinoza mit Bruno auch darin eins, dass er diese Natur doch wieder nur als Werk und Darstellung einer höheren Einheit, ihre Unendlichkeit und Vollkommenheit als Ausfluss und Wirkung der göttlichen Unendlichkeit hinstellt. Denn auch jene Seite der spinozistischen Lehre, nach der aus dem Gottesbegriff die Realität alles Idealen, die Wirklichkeit alles Möglichen abgeleitet wird, nach der in der unendlichen Macht und Liebe Gottes der Grund liegt, warum das Wirkliche unendlich, der Inbegriff aller Vollkommenheit sein muss — auch diese dem rein pantheistischen Standpunkte entgegengesetzte Seite findet in Bruno ihr Vorbild. Denn wenn er auch da und dort so spricht, als sei nur die Einheit der Welt erkennbar, die überwesentliche und übersubstantielle Einheit Gottes aber kein Gegenstand der Philosophie, sondern nur

*) Opp. it. II, 28: *Tutti si muovono dal principio interno, ch'è la propria anima.* I, 186: *Questi corridori* (die Planeten) *hanno il principio di moto intrinseco, la propria natura, la propria anima, la propria intelligenza.*

**) *Il desio di conservarsi, il quale spinge ogni cosa come principio intrinseco.*

des Glaubens*), so stellt er doch an andern Stellen ganz bestimmt die in sich geschlossene, absolute, gegensatzlose Einheit Gottes der unendlichen, in die Gegensätze entwickelten Einheit des Universums gegenüber, und betrachtet diese als Spiegelbild und Ausfluss von jener, als durch nothwendige Offenbarung und Mittheilung aus ihr hervorgegangen**).

Warum wollen oder können wir denken, fragt er***), dass die göttliche Wirksamkeit müssig gehe? Warum wollen wir sagen, dass die göttliche Güte, welche sich den unendlichen Dingen mittheilen und sich ins Unendliche ergiessen kann, karg sein und sich auf Nichts beschränken wolle, denn jedes Endliche ist Nichts im Vergleich mit dem Unendlichen? Warum sollte das Bild der Gottheit nicht in einem unbegrenzten Spiegel leuchten, der ihrem Wesen entsprechend unendlich und unermesslich wäre?

---

*) Opp. it. I, 275: *Il conoscere questa unità* (der Weltseele als Einheit von Potenz und Actus, Materie und Form) *è il scopo e termine di tutte le filosofie e contemplazioni naturali: lasciando ne' suoi termini la più alta contemplazione, che asoende sopra la natura, la quale a chi non crede è impossibile e nulla . . . Si vi monta per lume sopranaturale, non naturale.*

**) In den Dialogen de l'Infinito, universo e mondi, Opp. it. II, 17 ff., z. B p. 22: *L'infinito implicato nel simplicissimo et individuo primo principio ... venga esplicato in questo suo simulacro infinito et interminato.* Vergl. damit De gli eroici furori II, 408 f. in der Erklärung einer Allegorie: *[l' eroico] Vede l'Amfitrite, il fonte di tutti numeri, di tutte specie, di tutte ragioni, ch'è la monade, vera essenza de l'essere di tutti, e se non la vede in sua essenza, in assoluta luce, la vede ne la sua genitura, che l'è simile, ch'è la sua imagine: per che da la monade, ch'è la divinitade, procede questa monade, ch'è la natura, l'universo, il mondo, dove si contempla e specchia, come il sole ne la luna . . . . secondo che l'unità è distinta ne la generata e generante, o producente e prodotta.*

***) Opp. it. II, 25.

Aus denselben Gründen, aus denen es angemessen, gut, nothwendig ist, dass diese als endlich gedachte Welt sei, ist es angemessen und gut, dass alle andern unzähligen Welten seien, denen aus denselben Gründen die Allmacht das Sein nicht neidet, ohne deren Sein sie vielmehr der Tadel träfe, entweder dass sie nicht könnte oder nicht wollte ... Welcher Grund will, dass wir glauben, die Macht, welche ein unendliches Gut machen kann, mache es endlich? und wenn sie es endlich macht, warum sollen wir glauben, dass sie es unendlich machen kann, da Können und Thun in ihr Eins ist? Weil sie unveränderlich ist, ist in ihr kein Zufall in der Wirkung noch in der Wirkungskraft, sondern von bestimmter und determinirter Wirkungskraft hängt unabänderlich eine determinirte und bestimmte Wirkung ab. Darum kann sie nicht anders sein als sie ist; sie kann nicht so sein, wie sie nicht ist; sie kann nicht anderes können als was sie kann, nicht anderes wollen als was sie will, und darum kann sie nothwendigerweise nichts anderes machen als was sie macht... Was nie war, nie ist und nie sein wird, ist auch nicht möglich. Der Wille der unendlichen Macht ist, weil er unveränderlich ist, die Unveränderlichkeit selbst, ist ausserdem die Nothwendigkeit selbst, weshalb in der That Eins und dasselbe Freiheit, Wille und Nothwendigkeit, Eins und dasselbe das Thun mit dem Wollen, Können und Sein ist.

Vergleichen wir damit zuerst die Sätze, durch die Spinoza im zweiten Capitel (p. 18 ff.) beweist, dass in Gottes Verstand keine Substanz vollkommener sein könne, als sie in der Natur wirklich sei, d. h. dass jede Substanz nur als unendlich gedacht werden könne, dass überhaupt in Gottes Denken nichts sei, was nicht wirklich in der Natur sei: so beruft er sich hiefür darauf, dass es der göttlichen Macht und Güte zuwider wäre, dass es Neid der göttlichen Allmacht sein müsste, wenn sie nicht dem von ihr Geschaffenen

alles gäbe, was sie geben kann; dass es zur Vollkommenheit Gottes gehöre, Alles zu produciren, was producirbar ist; dass umgekehrt was nie ist, auch nicht möglich ist. Das vierte Capitel handelt „Von Gottes nothwendiger Wirkung" und behauptet, Gott könne nicht unterlassen, was er wirkt, Alles sei von Ewigkeit mit Nothwendigkeit prädestinirt; und der Grund für diese Annahme ist wie bei Bruno die Unveränderlichkeit Gottes, kraft der Gott nicht ohne das Wirken sein kann, das mit Nothwendigkeit aus seinem Wesen folgt; und ebenso schliesst er mit der Hinweisung auf die göttliche Freiheit, die Eins sei mit seiner Vollkommenheit.

Wenn nun auch in einem Theile dieser Stellen nur hypothetisch geredet wird, in apagogischen Beweisen oder aus dem Sinne der Gegner heraus, um ihre Einwendungen zu widerlegen; wenn auch Spinoza nirgends die Unterscheidung Brunos zwischen dem Unendlichen, wie es über allen Gegensätzen ist und dem Unendlichen, wie es die Totalität aller Gegensätze ist, zwischen Gott und dem Universum macht, sondern beide ausdrücklich identificirt, so wird sich doch kaum läugnen lassen, dass seine Darstellung im Tractat überall die Spuren eines Processes trägt, in welchem ihm die ursprünglich auseinanderliegenden Begriffe der transscendenten und der immanenten Einheit erst zu Einem Begriff zusammengegangen sind; dass er zwar die Identität von Natur und Gott im Princip schon völlig bewusst vollzogen, aber doch noch nicht bis zu der Consequenz des Satzes verfolgt hat, den das Scholion zu Eth. I, 17 ausspricht: *Ad Dei naturam neque intellectum neque voluntatem pertinere.*

Weit deutlicher als im ersten Theile tritt die Verwandtschaft mit Brunos Gedanken und die Nachwirkung platonisirender Lehren im zweiten, psychologischen und ethischen Theile heraus. Mit Ausnahme der aus Cartesius herübergenommenen Aufzählung der einzelnen Passionen

sind die Grundgedanken alle in Brunos Schriften, besonders in den Dialogen Degli eroici furori nachzuweisen.

Zuerst ist es die Grundlage des ganzen zweiten Theils, die Unterscheidung der vier, beziehungsweise drei Arten und Stufen der Erkenntniss, welche sich bei Bruno fast mit denselben Ausdrücken findet, welche der Tractat gebraucht. Allerdings bleibt Bruno sich in dieser Hinsicht nicht vollkommen gleich; er variirt nicht bloss zwischen den lateinischen und italienischen Schriften, sondern innerhalb dieser selbst; er entwickelt das einemal eine längere Stufenleiter, indem er die sinnliche und imaginative Erkenntniss in ihre specielleren Unterschiede gliedert, und über die intuctive Erkenntniss durch den Intellectus, noch den neuplatonischen Begriff der Mens als absoluter Einheit von Erkenntniss und Gegenstand, von Subject und Object, von Einem und Vielem, ein absolut zeitloses, mit dem göttlichen Denken identisches Erkennen setzt; das anderemal zieht er die ganze Reihe der Unterschiede in die drei Hauptstufen der Imaginatio, Ratio, Mens zusammen. Aber in der Schilderung gerade der wichtigsten Stufen, der Ratiô und des Intellectus bleibt er sich gleich; und eben diese wiederholt Spinoza.

Die Ratio ist nemlich die Fähigkeit zu schliessen, aus Bekanntem Unbekanntes, aus dem Einzelnen den allgemeinen Begriff, aus dem Grunde die Folge, aus der Wirkung die Ursache zu erkennen; ihr Wesen ist das discursive Denken, das vermittelst der Argumentation von Punkt zu Punkt fortschreitet, aber eben darum sein Object immer nur an einzelnen Punkten berührt, wie ein Blinder, der im Finstern tappt, immer im Suchen begriffen, nur eine Vorbereitung für die volle und wahre Erkenntniss.

Diese ist Sache des Intellectus, und besteht in einer unmittelbaren, das Ganze des Objects gegenwärtig habenden Anschauung, die zugleich Einheit des erkennenden Subjects und des erkannten Objects ist; wer so erkennt,

kungen zur Ursache Gott zu erkennen unternimmt, gleicht den Menschen in der platonischen Höhle, welche nur die Schattenbilder an der Wand vorüberziehen sehen, aber des wahren Lichtes nicht theilhaftig sind*).

Die Erkenntniss Gottes kann nur eine unmittelbare, intuitive und darum nur eine durch die Offenbarung Gottes selbst verliehene, plötzlicher Erleuchtung vergleichbare sein**). Gott selbst gibt sich dem menschlichen Geiste zu erkennen; ist er doch dem Geiste nahe und in ihm selbst gegenwärtig, ja näher als der Geist selbst sich ist***).

Fast Satz für Satz finden wir diese Lehren bei Spinoza wieder. Durch nichts Aeusseres kann Gott sich uns zu erkennen geben. Wenn Gott aus einem Andern erkannt werden sollte, so müsste dieses unserem Verstande näher sein als Gott, der doch die Ursache aller Erkenntniss unserer selbst und der endlichen Dinge ist. Und gesetzt auch, es gäbe ein einzelnes endliches Ding, das uns bekannter wäre als Gott, so könnten wir doch daraus nim-

---

*) II, 426.

**) II, 425: *La divina verità, mostrandosi a quei pocchi, a li quali si mostra, non proviene con misura di moto e tempo . . . ma subito e repentinamente, secondo il modo che conviene a tale efficiente. Onde non è richiesto van discorso di tempo, fatica di studio, et atto d'inquisizione per averla, mà cosi prestamente s'ingerisce, come proportionalmente il lume solare senza dimora si fa presente a chi se gli volta, e se gli apre . . . Là divina mente cerca et ellegge il suggetto . . . secondo il suo beneplacito vuol farsi ritrovare* (die Offenbarung wird sowohl solchen zu Theil, die nicht sich dafür disponirt haben, als solchen, welche sie suchen und sich dafür vorbereiten; immer aber durch einen Act der Gottheit selbst, die sich zu erkennen gibt).

***) II, 387 . . . *venir al più intimo di sè, considerando che dio è vicino, con sè e dentro di sè, più chi' egli medesimo esser non si possa.* 341: *Non necessario di cercare fuor di sè la divinità. Però ben si dice, il regno di Dio esser in noi, e la divinitade abitar in noi per forza del riformato intelletto e voluntade.*

mermehr zur Erkenntniss Gottes kommen; denn wie ist es möglich, dass wir aus einem endlichen und begrenzten Ding auf ein unendliches und unbegrenztes schliessen sollten? Und wiewohl wir schon einige Wirkungen oder Werke in der Natur bemerkten, deren Ursachen uns unbekannt wären, so wäre es dennoch unmöglich für uns, daraus zu schliessen, dass, um sie hervorzubringen, eine unendliche und unbegrenzte Ursache da sein müsse; denn wie können wir daraus wissen, ob, um eine solche Wirkung hervorzubringen, viele Ursachen zusammengewirkt haben, oder ob es nur eine einzige gewesen ist? Wer soll uns das sagen? Deshalb schliessen wir mit Recht, dass Gott, um sich den Menschen zu erkennen zu geben, weder Worte, noch Wunderwerke, noch irgend ein anderes geschaffenes Ding brauchen kann, sondern nothwendig dazu allein seiner selbst bedarf. Er gibt sich allein durch sein Wesen zu erkennen*); aus seiner unmittelbaren Offenbarung an den Verstand allein fliesst die intuitive Erkenntniss**), die keiner Logik bedarf, sondern Einigung mit ihrem Gegenstand und Genuss ihres Gegenstandes selbst ist***). Das discursive Denken, die Ratio, ist nur ein guter Geist, der zum höchsten Ziele hinführt, aber es nicht selbst erreicht. Diese unmittelbare Erkenntniss ist möglich, denn Gott, ohne den wir nicht sein noch begriffen werden können, ist uns näher als irgend ein anderes Ding, näher als unser eigener Körper, wir erkennen ihn viel besser als wir uns selbst kennen****).

Aus der Erkenntniss geht die Liebe hervor, welche für Bruno den eigentlichen Kern und Mittelpunkt des ganzen geistigen Lebens ausmacht, deren Schilderung nach ihren

---

*) p. 216. 218.

**) p. 204.

***) p. 98. 100.

****) p. 188. 190.

ist die höchste Seligkeit; sie lässt alle irdischen Leidenschaften, alle Furcht und Hoffnung, ja das Leben selbst vergessen; wer von ihr ergriffen ist, liebt die Flamme die ihn verzehrt mehr als andere die Kühlung, mehr seine Krankheit als andere die Gesundheit, mehr seine Ketten als andere die Freiheit*). Er ist Gefangener, ist Sklave; aber die göttliche Liebe drückt ihn nicht nieder auf den Grund, sondern erhebt und verherrlicht ihn hoch hinaus über alle Freiheit. Ihr Joch ist leichter als Luft; wer ihr Sklave ist, ist ein so hochbeglückter Gefangener, dass er keinem Menschen noch Gotte die Freiheit neidet**). Der Antrieb zu grossen und herrlichen Thaten geht aus dieser Liebe hervor, zur Bekämpfung der Finsterniss, zum Jagen nach der Wahrheit***).

Schritt für Schritt sehen wir auch hier, in der Lehre von der Liebe, die Sätze des Tractats den Gedanken Brunos entsprechen. Dieselbe Betonung der Liebe als des Grundelements alles geistigen Lebens, die sich in dem Satze ausspricht, dass ohne Liebe der Mensch nicht bestehen könnte, dass er wegen seiner Schwachheit durch die Vereinigung mit einem Andern sich stärken müsse, dass alles Guten und Bösen Quelle die Liebe sei, die auf diesen oder jenen Gegenstand falle; dieselbe Gegenüberstellung der niederen Liebe zu den vergänglichen Dingen und der höheren zum Ewigen und Göttlichen, entsprechend den verschiedenen Stufen der Erkenntniss; dieselbe Lehre, dass es unmöglich sei Gott zu erkennen und nicht zu lieben, dass mit der Liebe des höheren Gutes von selbst der Mensch von allen niederen Begierden sich reinige; derselbe Be-

*) II, 332: *In fiamma e servitù convien ch' io goda, fugga la libertade e tema il ghiaccio.*

**) II, 402: *Si altamente felice cattivo, che non invidi a sciolto altr' uomo o divo.*

***) II, 401 ff.

griff einer vollkommenen Vereinigung mit Gott, vermöge der Liebe und geliebter Gegenstand Eins werden*). Ja bis in die paradoxen Ueberschwenglichkeiten des Ausdrucks folgt Spinoza seinem Vorbilde: denn jener mit Spinozas sonstiger Sprache so seltsam contrastirende Ausspruch, unsere wahre Freiheit sei, dass wir mit den lieblichen Ketten seiner Liebe gebunden sein und bleiben**) — er erinnert zu deutlich an die zahlreichen Antithesen, in denen Bruno denselben Gedanken ausspricht, als dass wir nicht an eine Reminiscenz der volontaria cattività, des dolcemente legare Brunos denken sollten. Ganz wie Bruno preist Spinoza die herrlichen Wirkungen der Liebe — dass sie göttliche Gedanken erzeugt, und treibt sie andern mitzutheilen; wenn Bruno von ihr sagt, dass sie einer unendlichen Steigerung fähig sei, dass sie immer weiter und weiter strebe, unendlich sei um ihres unendlichen Objects willen, und keine Grenze noch Mass ihrer Seligkeit kenne***): so sagt Spinoza fast mit denselben Worten****): Die Liebe ist unbegrenzt, je mehr sie zunimmt, desto vortrefflicher wird sie, und da sie auf ein Object geht, das unendlich ist, kann sie allezeit zunehmen; ebenso wie Bruno bringt er die Unendlichkeit der Liebe mit der Unsterblichkeit in Verbindung, nur mit dem Unterschiede, dass Bruno aus der Unsterblichkeit des Menschen die Möglichkeit einer ins Unendliche sich steigernden Liebe ableitet, während für Spinoza umgekehrt die ins Unendliche wachsende Liebe Gottes der Beweisgrund für die Unsterblichkeit ist. Ja man könnte versucht sein zu glauben, Spinoza habe sich durch sein Vorbild zu einer offenbaren Incon-

---

*) p. 120. vgl. oben S. 78.

**) p. 225: ... *dat dit onze waare vrijheid is, dat wy met de lieffelyke keetenen zijner liefde geboeyend zijn en blijven.*

***) II. p. 372.

****) Suppl. p. 154.

sequenz hinreissen lassen. Denn während er sonst immer sich bemüht, die Erkennbarkeit Gottes festzuhalten, und die intuitive Erkenntniss Gottes als eine vollkommene Erfassung seines Wesens schildert, sagt er mit einemmale (p. 204): Ich will keineswegs behaupten, dass wir Gott, so wie er ist, kennen müssen, sondern es ist genug, um mit ihm vereinigt zu sein, dass wir ihn einigermassen kennen; denn auch die Kenntniss, die wir von unserem Leibe haben, ist nicht der Art, dass wir ihn vollkommen erkennen — und doch welche Vereinigung! welche Liebe! So kann also der Mensch in der Liebe das Unendliche in sich aufgenommen haben, während er es in der Erkenntniss nicht erreicht. Eben dies ist wiederum die Lehre Brunos, der das Streben nach dem Höchsten für dasjenige erklärt, was dem heroischen Geiste zukomme, der sich tröstet, dass in der Beschränktheit seiner endlichen Natur er doch dieser höchsten Begeisterung fähig sei*). Spinozas Ausspruch erinnert zugleich an einen andern Platoniker, Picus von Mirandula, der in einem Briefe an Angelus Politianus ausruft: *Sed vide mi Angele, quae nos insania teneat: Amare Deum, dum sumus in corpore, plus possumus, quam vel eloqui vel cognoscere. Malumus tamen semper quaerendo per cognitionem nunquam invenire, quod quaerimus, quam amando possidere* **).

Ist unsere Vermuthung richtig, dass alle diese Ideen des Tractats nur aus der poetischen Ueberschwenglichkeit des italienischen Dichters unvollkommen in die abstractere und farblosere Sprache des Philosophen übersetzt sind, so kann es uns auch nicht wundern, wenn in der äusseren Form Spinoza seinem Vorbilde nachzukommen und die Darstellungsweise, welche diesem allein als die classische galt, anzuwenden versucht — in jenen Ansätzen nemlich, die Un-

*) II, 336.

**) Joh. Pici Opp. ed. Basil. Ep. p. 250.

tersuchung dialogisch zu gestalten, in denen wir ohne Zweifel die frühesten Proben der schriftstellerischen Thätigkeit Spinozas haben. Der eine Dialog zeigt freilich auch hier den nüchterneren Geist des Philosophen; während Bruno die verschiedenen Richtungen, die er in Conflict setzt, vollkommen zu personificiren weiss, und die dramatische Lebendigkeit dadurch steigert, dass er historische Persönlichkeiten, wie z. B. Fracastorio und Tansillo, auftreten lässt, begnügt sich Spinoza mit allegorischer Personification, und vertheilt Rede und Gegenrede an die Liebe, den Verstand, die Begierde, die Vernunft; aber in dem anderen Dialogen erinnert er um so mehr an Bruno, denn der Philosoph, der Spinozas eigene Ansicht darlegt, trägt genau denselben Namen, unter dem Bruno fast in allen Gesprächen auftritt, den er sich selbst auf den Titeln seiner Werke beilegt, den Namen Theophilus.

Mag nun aber aus Bruno oder aus einer andern Quelle Spinoza die eigenthümlich mystische Ethik seines Tractats geschöpft haben — soviel ist jedenfalls unzweifelhaft, dass die Ideen des Neuplatonismus der Restaurationszeit auf ihn eingewirkt und die früheste Form seiner Lehre vor Allem im Gebiete der Ethik bestimmt haben. Steht dies aber fest, so lässt sich die innere Entwicklung, die er durchgemacht hat, aus der tiefen Verschiedenheit der Anregungen erklären, die er theils von dort, theils aus der cartesianischen Philosophie empfing; sie stellt sich dar als ein Process, in dem er die heterogenen Elemente in einander zu verschmelzen suchte. Nicht so, als ob er sie äusserlich vermittelt, durch gegenseitige Concessionen einen Compromiss gesucht hätte: seine Originalität bestand darin, dass er im Begriffe der absoluten Substanz den Punkt fand, von dem aus in consequenter Verfolgung ihrer Bestimmungen sowohl die mechanische Physik des Cartesius als die idealistische Ethik des Platonismus sich ableiten liess. Es ist ein Beweis der Kraft seines Geistes, dass man der

Ethik nur wenig mehr die tiefe Kluft ansieht, welche ursprünglich seine Metaphysik und Ethik, die Bestimmung des Gottesbegriffs als der Einen Natur und seine Lehre von der Liebe Gottes trennte, die durch unmittelbare Offenbarung Gottes im Geiste erzeugt wird, dass er den Widerspruch verwischt hat, den der Tractat zwischen der Gleichstellung von Materie und Geist, als den beiden Attributen des göttlichen Wesens, und der idealistischen Ueberordnung des Geistes über den Körper, des Denkens über die Ausdehnung schroff heraustreten lässt. Der Gott, der die Einheit der Natur, die Substanz als logische Zusammenfassung des Wirklichen im höchsten Gattungsbegriffe des Seins ist, dessen Wirken vor Allem in der mechanischen Nothwendigkeit der materiellen Bewegung sich offenbart, ist ein anderer als der Gott der Neuplatoniker, der sich dem einzelnen Geiste offenbart, selbst geistig Gegenstand jener beseligenden Liebe, jener mystischen Vereinigung, jener Verwandlung des endlichen Geistes in sein Object ist. Die verständige, auf die Entwicklung der Begriffe der Substanz und Causalität gestellte Betrachtung Gottes und der Welt, und die platonisirende Liebesbegeisterung liegen in einem Widerspruche, der desto schärfer ist, je weiter Spinoza in seiner Metaphysik sich von dem platonisirenden Idealismus entfernt, und in der Auffassung des Wirklichen der Richtung zugewendet hat, welche das Materielle als das Erste, und die Ideen nur als die Abbilder des Wirklichen ansieht, je vollständiger er in der Physik des 17. Jahrhunderts gefangen ist, und demgemäss die Materie als etwas durch sich Bestehendes, und die Bewegung derselben nicht als Ausfluss einer innerlich sie treibenden Idee, sondern als die Fortpflanzung des Stosses annimmt, und sie, um die vorhandene Bewegung zu erklären, als eine ewige auch in philosophischem Sinne annehmen muss. Diese Gegensätze einer idealistischen Auffassung Gottes, nach der er der Urquell der Ideen und durch sie der Beweger der Welt ist, und der naturalistischen, die ihn vor Allem

als Naturnothwendigkeit fasst, die nur Object nicht Erzeugniss des Denkens ist, — diese Gegensätze mussten für Spinoza versöhnt werden, und der Fortschritt vom Tractat zur Ethik, und damit die charakteristische Eigenthümlichkeit seiner Geistesrichtung besteht in der Art und Weise, wie er diese Versöhnung vollzogen hat. Es konnte bei einem Denker von Spinozas geistiger Individualität nur Einen Weg geben. Der „Klarheit und Deutlichkeit“ zu Liebe wurde der Idealismus geopfert. Alle jene zwar erhebenden und erwärmenden, aber nicht klaren und deutlichen, einem mehr poetischen als streng logischen Geiste entsprungenen Ideen von Vereinigung mit Gott, Genuss Gottes als Folge innerer Erleuchtung wurden durch die fortschreitende begriffliche Bearbeitung, durch das Bedürfniss strenger Deduction zurückgedrängt; indem Spinoza die dritte Erkenntnissweise und Alles was von ihr abhängt, in bestimmte Begriffe zu fassen, ihr einen verständlichen Inhalt zu geben suchte, musste er auf seinen naturalistischen Gottesbegriff zurückgehen, er musste zeigen, wie und durch welche Vermittlung dieser der Gegenstand einer intuitiven Erkenntniss sein könne, und so trat als Ziel des menschlichen Erkennens und Denkens immer mehr nur die Erkenntniss der Nothwendigkeit alles Einzelnen, und seines Begründetseins in dem Einen Sein auf. Er setzt mit andern Worten an die Stelle des platonischen Begriffes einen Gedanken, der dem Cartesius weit näher liegt, wenn dieser (Princ. phil. 1, 24) sagt: *Perspicuum est optimam philosophandi viam nos secuturos, si ex ipsius Dei cognitione rerum ab eo creatarum explicationem deducere conemur, ut ita scientiam perfectissimam, quae est effectuum per causas, acquiramus.* So wurde die dritte Erkenntniss zu dem, als was sie die Ethik beschreibt, wenn sie sagt, sie gehe von der adäquaten Idee des formalen Wesens der göttlichen Attribute fort zur adäquaten Idee der Essenz der Dinge. In diesen abstracten Ausdruck sind die Schilderungen unseres Tractats vertrocknet; und sein Inhalt ist kein anderer als Einsicht in

die logische Nothwendigkeit des Verhältnisses von Substanz und Modus. Dies war die Religion, welche dem consequenten Spinoza übrig blieb. Aber ein Rest jener platonisirenden Mystik widerstand der Auflösung unseres ganzen Seins und Wesens in den materiellen Mechanismus der Bewegungen, die unsern Körper bilden, und in den logischen Mechanismus der Begriffe, und jene intellectuelle Liebe Gottes, die im fünften Buche der Ethik freilich erst als Resultat eines verwickelten Fortschritts der Erkenntniss, nicht mehr als unmittelbare Gabe Gottes auftritt, ist der letzte Rest der Lebenswärme, die einst den Tractat durchdrungen hatte, der letzte Hauch, der den erstarrenden Körper verklärt.

Excurs
über die Abfassungszeit des Tractates.

Eine Untersuchung über die Abfassungszeit der uns vorliegenden Schrift Spinozas ist darum ziemlich verwickelt, weil wir in derselben von vorn herein mehrere Schichten verschiedenen Alters zu unterscheiden haben. Doch können zunächst nur zwei Hauptbestandtheile in Betracht kommen: die Hauptmasse der Abhandlung, und der Anhang. Ist für die erste die Zeit annähernd festgestellt, so darf angenommen werden, dass die dialogischen Fragmente in Cap. 2, die für sich gar keinen Anhaltspunkt bieten, älter sind; über die Zusätze dagegen lässt sich schon deswegen im Allgemeinen nichts Bestimmtes ausmachen, da sie ohne allen Zweifel verschiedenen Zeiten angehören, indem einzelne derselben entschieden früher sind als der Anhang*), einer wenigstens den Anhang selbst begleitet; das Verhältniss jedes einzelnen Satzes aber zu untersuchen würde in ein endloses und unfruchtbares Detail führen.

Wir beschränken uns also auf die Erörterung der Frage, in welcher Zeit der Tractat selbst und der Anhang entstanden seien, und nehmen davon Veranlassung, über die Entstehung der Ethik überhaupt diejenigen Data zusammenzustellen, welche die neu publicirten Briefe zusammen mit dem Inhalt der verschiedenen Schriften und den Andeutungen der bisher bekannten Briefe geben — eine Untersuchung, welche auch für die Erkenntniss der Grundbegriffe des Spinozistischen Systems nicht ohne Bedeutung ist.

---

*) Vgl. p. 26 Zus. 2 mit p. 238 prop. IV.

Einen äusserst wichtigen Anhaltspunkt bietet uns nun der Briefwechsel Spinozas mit Oldenburg, zumal in den ersten Briefen, welche unsere längst bekannte Sammlung eröffnen*). Oldenburg erinnert in seinem Briefe vom 10. August 1661 (Ep. 1, 2) den Philosophen an ihre Gespräche „über Gott, über die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken, über Unterschied und Uebereinstimmung dieser Attribute, über die Art der Einigung der menschlichen Seele mit ihrem Körper“ und bittet um weitere Aufklärungen. In der Antwort darauf (ohne Datum, aber, da die Rückantwort vom 27. Sept. datirt ist, Ende August oder Anfang September 1661) entwickelt Spinoza (Ep. 2, 3—6) die Grundbegriffe seiner Lehre. Er giebt ihm die Definition Gottes: *Ens constans infinitis attributis, quorum unumquodque est infinitum sive summe perfectum in suo genere;* er fügt bei, dass er unter Attribut alles das verstehe, *quod concipitur per se et in se, adeo ut ipsius conceptus non involvat conceptum alterius rei.* Aus dieser Definition, fährt er fort, sei es leicht, die Existenz Gottes zu beweisen. Um dann der Frage Oldenburgs Genüge zu thun, worin der wahre Unterschied der Ausdehnung und des Denkens bestehe, beginnt er drei Sätze aufzustellen: 1) in der Natur können nicht zwei Substanzen existiren, die nicht durch ihr ganzes Wesen verschieden wären, 2) eine Substanz könne nicht hervorgebracht werden, sondern es gehöre zu ihrem Wesen zu existiren, 3) jede Substanz müsse unendlich oder höchst vollkommen in ihrer Gattung sein. Wenn diese Sätze bewiesen seien, so sei leicht zu sehen, wohin er ziele. „Um aber (§. 6) dies klar und kurz zu beweisen, konnte ich nichts besseres thun als es nach geometrischer Methode dargelegt

---

*) Ich citire die Briefe nach der Bruderschen Ausgabe, wo sie mit Paragraphentheilung versehen sind; da die Zählung derselben in allen Ausgaben dieselbe ist, so sind die Citate, abgesehen von den Paragraphen, für alle gültig. Die neu aufgefundenen oder zum erstenmal vollständig mitgetheilten Briefe citire ich nach den Seiten des Van Vloten'schen Supplementum.

Deiner Prüfung unterwerfen und schicke es hierbei besonders."

Die Anmerkung, die die Herausgeber hier beifügen, verweist auf die ersten Sätze der Ethik. Versuchen wir uns aber aus den Andeutungen der späteren Briefe, in denen diese Beilage besprochen wird, ihren Inhalt herzustellen, so zeigt sich bald, dass sie mit dem, was wir jetzt in der Ethik lesen, weder nach der Ordnung der Sätze, noch nach dem Wortlaute derselben übereinstimmte*).

Die Beilage enthielt nemlich zuerst Definitionen, deren Anzahl nicht genannt wird, dann 4 Axiome, endlich 3 Sätze mit einem Scholion**). Sie lauteten so:

I. Definitiones.

[1. Deum definio esse Ens constans infinitis attributis quorum unumquodque est infinitum sive summe perfectum in suo genere***).

2) Per attributum intelligo omne id quod concipitur per se et in se, adeo ut ipsius conceptus non involvat conceptum alterius rei. Ut ex. gr. extensio per se et in se concipitur; at motus non item. Nam concipitur in alio, et ipsius conceptus involvit extensionem****)].

*) Böhmer hat S. 49 ff. seiner Schrift dieselbe Herstellung versucht und für die Beweise mit grossem Scharfsinn die Ethik herbeigezogen. Ich habe mich oben begnügt, dasjenige zusammenzustellen, was durch die Stellen der Briefe unzweifelhaft belegt wird, und möchte, bei aller Anerkennung der Böhmer'schen Conjecturen, darüber nicht hinausgehen. Ich bemerke dabei, dass ich die nachfolgende Untersuchung völlig unabhängig von Dr. Böhmer's Schrift, die mir längere Zeit nicht zur Hand war, angestellt habe. Dass ich in allen wesentlichen Punkten auf dieselben Resultate kam, — nur weniges wird durch die von Vloten publicirten Briefe noch bestimmter zu erkennen möglich — beweist wohl für die Sicherheit derselben. Für manche Andeutung, die ich übersehen hatte, bin ich übrigens Dr. Böhmer zu Dank verpflichtet.

**) Ep. 3, 5. 4, 6 steht *Quarto denique* von den Axiomen. 4, 1: *tres, quas misi, propositiones*, übereinstimmend mit 2, 5.

***) Ep. 3, 3. 4, 7.

****) Ep. 2, 3. 4, 2. Ich setze die beiden Definitionen in Klam-

So hatte also Spinoza seine Sätze im August und September 1661 formulirt. Vergleichen wir nun damit die entsprechenden Darstellungen des Tractats und des Anhangs, so springt alsbald eine überraschende Uebereinstimmung in die Augen. Die Definition Gottes im zweiten Capitel des Tractats weicht von der Definition der Ep. 2 nur unwesentlich ab, noch weniger die Formel, die das Corollarium des Anhangs gibt*). Die übrigen Definitionen finden sich in unserer Schrift nicht ausdrücklich hervorgehoben, denn der Anhang unterlässt es auffallenderweise Definitionen aufzustellen und beginnt die „geometrische“ Darstellung mit den Axiomen; aber es ist im Verlauf der Untersuchung**) schon darauf hingewiesen worden, wie genau die Identität der Begriffe Substanz und Attribut dem Standpunkte des Tractats entspricht. In der Definition des Accidens tritt allerdings eine leichte Aenderung ein; für den Tractat (p. 78) ist Accidens oder Modus das, was nicht durch sich, sondern nur durch die Attribute existirt und durch diese als seine Gattungsbegriffe begriffen wird; die Beilage des Briefs an Oldenburg lässt den

---

zu verwerthen. Es handelt sich im Briefe um das Verhältniss eines einzelnen Körpers zum Ganzen der Ausdehnung. *Ratione Substantiae unamquamque partem arctiorem unionem cum suo toto habere concipio. Nam ut ante hac in prima mea Epistola, quam Rhenoburgi adhuc habitans tibi scripsi, conatus sum demonstrare, quum de natura substantiae sit esse infinitam, sequi ad naturam substantiae corporeae unamquamque partem pertinere, nec sine ea esse aut concipi posse.* Denn es ist sonst keine Spur vorhanden, dass Spinoza auf die substantia corporea besonders eingegangen wäre. Als Consequenz freilich liegt, was Spinoza hier anführt, schon in den oben gegebenen Sätzen.

*) Tract. Cap. 2: *Ens de quo omnia sive infinita attributa dicuntur, quorum unumquodque in suo genere infinite perfectum est.*

Ep. 2: *Ens constans infinitis attributis, quorum unumquodque est infinitum sive summe perfectum in suo genere.*

Appendix: *Infinitis constat attributis, quorum unumquodque ipsum infinitum et in genere suo perfectum est.*

**) S. 42.

Gattungsbegriff weg, und setzt wenigstens durch die Stellung den Modus der Substanz, nicht dem Attribute gegenüber.

Weit schlagender wird die Uebereinstimmung, wenn wir zu den Axiomen und Sätzen übergehen. Nach der ganzen Anlage des Tractats ist keine Veranlassung die Axiome ausdrücklich hervorzuheben, aber sie werden überall vorausgesetzt, insbesondere das dritte und vierte p. 20 ausdrücklich auf den Satz begründet *Ex nihilo nihil fit* — gerade wie in Ep. 4, 6; das erste und zweite aber liegt in der Lehre von der Definition p. 78. Der Anhang dagegen führt 7 Axiome auf, welche nach ihrem Wortlaut und ihrer Ordnung denen der Briefe sehr nahe kommen. Das erste ist in beiden Redactionen gleichlautend, nur dass der Anhang statt accidentibus „wijzen" (modis) setzt; das zweite der Briefe zerfällt im Anhange in zwei zusammengehörige, mit leichter Aenderung des Gedankens *); die beiden folgenden entsprechen sich bis auf unwesentliche Verschiedenheiten des Ausdrucks; am Schlusse hat der Anhang zwei Axiome mehr, nemlich: *Illud quod sui ipsius causa est, se ipsum non potuit determinare* und *Illud per quod res conservantur (onderhouden worden) natura sua illis rebus prius est.* Vom letzteren Axiome macht Spinoza in den uns vorliegenden Sätzen und Beweisen des Anhangs keinen Gebrauch, dui wenn wir das ‚*onderhouden worden*' in dem Sinne verstehen, in welchem p. 39 die Substanz „*van alle eigenschappen een onderhouder*" heisst, so fällt das letzte Axiom

*) Dem 2. Axiom der Briefe: *Praeter substantias et accidentia nil datur realiter* entspricht nemlich im Anhang: 2. *Res quae differunt, vel realiter vel modaliter distinguuntur* (cfr. Cart. Princ. 1, 69. 61). 3. *Res quae realiter distinguuntur vel attributa diversa habent, uti cogitationem et extensionem, vel diversis adscribuntur attributis, uti intellectus et motus, quorum unus ad cogitationem, alter ad extensionem pertinet.* Die Uebereinstimmung erhellt, sobald wir uns erinnern, dass attributum und substantia gleichbedeutend sind; nur ist der Ausdruck des Axioms der Briefe klarer, weil er den Grund davon enthält, warum Alles, was sich unterscheiden lässt, sich nur in der einen oder andern Weise unterscheiden kann.

rend wir uns leicht denken können, dass die Fassung des ersten Axioms der Ethik: *Omnia quae sunt, vel in se vel in alio sunt*, mit Rücksicht auf den Einwand vorgezogen wurde, den Oldenburg gegen den Satz: *Praeter substantias et accidentia nil datur realiter* erhoben hatte; während noch bestimmter das sechste Axiom der Ethik: *Idea vera debet cum suo ideato convenire* dadurch veranlasst scheint, dass Oldenburg die Begriffe für bloss subjective Erzeugnisse erklärt hatte: findet sich im Anhang des Tractats keine Andeutung davon, dass Spinoza Oldenburgs Einwendungen schon gekannt hätte und ihnen begegnen wollte*), und so möchten wir uns der Annahme zuneigen, dass die Fassung des Anhangs eben fertig war, als Spinoza Oldenburgs Brief erhielt, und dass er ihm seine Sätze, soweit er sie eben ausgearbeitet hatte, durch die Definitionen erweitert, in einer schärferen, vereinfachten Redaction in jener Beilage zusandte.

Somit glauben wir mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit annehmen zu können, dass der Anhang kurz vor dem September 1661, der Tractat aber eine unbestimmbare Zeit früher abgefasst, und Spinozas Schülern mitgetheilt worden ist. Daraus würde sich zugleich ergeben, dass der Tractat — was schon aus seiner weniger strengen Form wahrscheinlich ist, einige Jahre vor der Abfassung und Herausgabe der Principia philosophiae Cartesianae und der Cogitata metaphysica fällt. Denn diese Schriften sind ohne allen Zweifel in den Winter 1662/63 zu setzen.

Wie verhält sich nun aber der Tractat zu der später aus ihm entwickelten Ethik? Die oberflächlichste Vergleichung gerade des Anfangs der Ethik zeigt, dass kein Satz unverändert stehen geblieben ist. In welcher Zeit aber,

*) Eine Einwirkung Oldenburgs könnte man höchstens in dem Zusatz zu p. 18 finden, wo Spinoza den Unterschied zwischen creare und generare auseinandersetzt. Denselben Unterschied hatte er Ep. 4, 8 dem Einwand Oldenburgs entgegengehalten, dass die Menschen Substanzen und doch nicht causae sui seien.

und durch welche Mittelglieder etwa hindurch die erste Fassung in die letzte Redaction übergegangen ist, darüber haben wir freilich nur spärliche Andeutungen. So lange man vollends die Briefe nur in der Form kannte, in der sie von Spinozas Freunden zuerst herausgegeben wurden, wurde man geradezu irre geführt, indem sie, wie sich jetzt herausstellt, verschiedene Citate abgeändert hatten, um sie der gedruckten Ethik zu accommodiren, während sie auf eine frühere Recension sich bezogen. Durch van Vlotens Mittheilungen sind wir in den Stand gesetzt, mit einiger Wahrscheinlichkeit das allmähliche Werden der Ethik zu verfolgen.

Die wichtigsten Documente sind der Brief von Simon de Vries und Spinozas Antwort darauf, die beide in verstümmelter Gestalt in der bisherigen Sammlung als Ep. 26 und 27 stehen, von van Vloten aber p. 296 ff. vollständig aus den Originalien mitgetheilt werden. Wir erfahren daraus zunächst, dass Simon de Vries in Amsterdam mit einigen Schülern Spinozas ein Collegium gebildet hatte, in welchem sie, was Spinoza ihnen mittheilte, lasen und erklärten und über etwaige Schwierigkeiten ihn selbst zu befragen beschlossen hatten. Sie stehen eben am Anfang, an den Definitionen und Axiomen. Aus verschiedenen Spuren geht nun hervor, dass Spinoza ihnen seine Sätze stückweise schickte, und dass er selbst keine Abschrift zurückbehielt. Denn wie sie über die dritte Definition Bedenken haben, schreibt er (Ep. 27, 8): *Ipsa definitio, ut ipsam ni fallor, tibi tradidi, sic sonat etc.* Simon de Vries dankt ferner für die ihm zugekommenen Schriften, die ihn sehr erfreut haben, besonders das Scholion zu Prop. 19; dieser Dank kann sich unmöglich auf dasjenige beziehen, was er schon längst hat, und dessen Dunkelheiten der Brief aufzuklären bittet, sondern nur auf eine neue Sendung. Während er Definitionen, Axiome und wenigstens 8 Sätze schon in Händen hat, hat er die Fortsetzung, die wohl neben dem 19. Satz auch die jetzt Eth. 1, 29 Schol.

stehende Unterscheidung von natura naturans und naturata enthielt (Ep. 27, 7), eben erst erhalten. Ganz dasselbe wiederholt sich zwei Jahre später, Mai oder Juni 1665, wenn er einem andern Freunde und Schüler ursprünglich den ganzen dritten Theil seiner Philosophie senden wollte, aber, um ihn und De Vries nicht länger hinzuhalten, einstweilen einen Theil schickte, ungefähr bis zum 80. Satz*).

So sehen wir, dass vom Jahre 1661 bis 1665 Spinoza in der Bearbeitung seiner Lehre nach geometrischer Methode allmählich fortrückt. Im Winter von 1662 auf 63 lesen seine Freunde zum zweitenmale schon**) die ersten Sätze, die schon weiter gediehen sind als der Anhang oder die Beilage an Oldenburg; Februar 1663 erhalten sie den 19. Satz, 1665 den dritten Theil der Spinozischen Philosophie.

Wie allmählich Spinoza fortschritt, erhellt wohl am besten daraus, dass nirgends von einem ersten Theile die Rede ist. Wo die Herausgeber in Ep. 26 Verweisungen auf das erste Buch der Ethik setzten, da sind im Original nur die Sätze gezählt; und erst später scheint ein zweiter und dritter Theil hinzugekommen zu sein. Ob aber der dritte Theil, den der Brief vom Jahre 1665 erwähnt, dem

---

*) Suppl. p. 304. In demselben Briefe ist davon die Rede, dass entweder der Freund, an den der Brief gerichtet ist (nach van Vlotens Vermuthung Bresser) oder Simon de Vries Spinozas Arbeit übersetzen wollen. *Quod ad tertiam partem nostrae philosophiae attinet, ejus aliquam brevi vel tibi, si translator esse vis, vel amico de Vries mittam.* Ist von einer Uebersetzung ins Lateinische oder ins Holländische die Rede? Das lässt sich bei den widersprechenden Zeugnissen, welche wir über die Sprache, in der die frühere Ethik abgefasst war, besitzen, nicht mit Sicherheit ausmachen. Wahrscheinlicher ist es mir auch hier, dass Spinoza lateinisch schrieb, und dass seine Freunde die Uebersetzung ins Holländische übernahmen, wie es später mit der vollendeten Ethik durch Jarrig Jellis geschah.

**) p. 295: *Cum nostris collegis non omnia satis clare appareant, — ideoque iterum collegii initium fecimus.* —

dritten Buche der Ethik entspricht, oder ob er, was gleichfalls möglich wäre, damals der letzte war und das Werk abschloss,*) so dass aus den ursprünglichen zwei Theilen des Tractats zunächst drei und erst später fünf geworden wären, darüber lässt sich nichts Sicheres ausmachen. Aber wenn wir Ep. 36, 9 vom 13. März 1665 vergleichen, so finden wir, dass Spinoza dort schreibt, er habe in seiner noch nicht herausgegebenen Ethik (der Name kommt hier zum erstenmal vor) die Gerechtigkeit als das Bestreben, jedem das Seine zu geben, aus der klaren Erkenntniss, welche die Frommen von sich und von Gott haben, abgeleitet. Er bezieht sich also ohne Zweifel auf das, was jetzt Eth. IV, prop. 34—38 steht. Wenn nun zwei Monate später der dritte Theil noch nicht vollendet ist, so lässt sich schliessen, dass die Ethik damals überhaupt nur aus drei Theilen bestand. Dasselbe ergiebt sich aus dem von van Vloten p. 300 ff. zum erstenmale mitgetheilten Briefe Oldenburgs vom Sept. 1665**) sowie aus Ep. 14 vom October desselben Jahres. Denn aus diesen geht hervor, dass Spinoza schon am 4. Sept. geschrieben hatte, dass er sich mit seinem theologisch-politischen Tractat beschäftigte; die Ethik hatte er also wohl vollendet. Nun bleibt vom Mai oder Juni bis Anfang September kaum Zeit, um einen vierten und fünften Theil der Ethik zu verfassen.

Jedenfalls wissen wir, dass, was Spinoza seinen Freunden damals mittheilte, weder der Anhang des Tractats, noch die Ethik war, die wir jetzt besitzen.

Zunächst waren die Sätze anders gezählt. Die Definition Gottes stand zwar, wie in der Ethik, als sechste (Ep. 26, 8). Was dagegen Ep. 26 als dritte Definition

*) Darauf könnte das nihil mittere antequam eam absolverem hinweisen. Suppl. p. 304.

**) ... *Video te non tam philosophari quam, si ita loqui fas est, theologizare; de angelis quippe, prophetia, miraculis cogitata tua consignas* ...

aufführt, ist in dem Anhange des Tractats oder den Briefen gar nicht nachzuweisen, in der Ethik in die dritte und vierte Definition auseinandergefallen. War aber die dritte und vierte Definition der Ethik unter Einer Nummer früher zusammengefasst und doch die Definition Gottes beidemal die sechste, so müssen noch weitere Differenzen in den Definitionen selbst oder wenigstens in ihrer Ordnung stattgefunden haben. Was dort drittes Scholion zum 8. Satze war, ist in der Ethik erstes Scholion zum zehnten, und das Scholion zum 19. Satze, über das Simon de Vries besondere Freude hat, kann unmöglich der ziemlich unbedeutende Zusatz sein, der jetzt an dieser Stelle steht. Ebenso zählt im „dritten Theile" Spinoza (Suppl. p. 304) schon bis zum 80. Satze, ohne dass er damit vollendet wäre, während der dritte Theil der Ethik 58 Sätze und an sie anschliessend 48 Definitionen der Affecte giebt. Zu dieser abweichenden Zählung kommt eine abweichende Fassung der Sätze, soweit wir sie angeführt finden. Das dritte Scholion des 8. Satzes entspricht zwar grösstentheils dem, was wir jetzt als erstes des 10. lesen; aber als dritte Definition führt Spinoza an (Ep. 27, 8): *Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est cujus conceptus non involvit conceptum alterius rei. Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis.* Diese Definition des Attributs weicht von der von 1661, wo sie mit der Definition der Substanz völlig gleichlautete, wesentlich ab; ebenso aber auch von der Definition der Ethik, welche ihr *,tanquam substantiae essentiam constituens'* anhängt. Der Satz ferner, dass eine Substanz mehrere Attribute haben könne, war in doppelter Weise bewiesen. Der erste dieser Beweise findet sich jetzt ziemlich wörtlich gleichlautend als die zweite Hälfte des Scholion zum 10. Satze; der zweite aber, auf den Spinoza noch grösseres Gewicht legt, nemlich: *quo plura attributa alicui enti tribuo, eo magis cogor ipsi existentiam*

tribuere, findet sich an dieser Stelle nicht, findet sich in denselben oder ähnlichen Worten überhaupt nicht in der Ethik, wenn auch der entsprechende Gedanke im Scholion zu Prop. 11 (den Beweisen für die Existenz Gottes) ausgeführt ist.

Daraus geht mit Bestimmtheit hervor, dass in den Jahren 1663 bis 65 die Ethik noch nicht die jetzige Gestalt hatte. Eben so sicher aber lässt sich aus den Andeutungen der Briefe erkennen, dass was Spinoza's Freunde damals lasen, der Ethik schon ziemlich nahe kam, jedenfalls sich weniger von ihr unterschied als vom Tractate und der Beilage an Oldenburg. Wir können insbesondere schliessen, dass die Axiome des Anhangs bereits zu Propositionen geworden waren, indem sonst kaum das Scholion zu Eth. I, 10 schon als drittes Scholion zum 8. Satze hätte stehen können.

Diese Andeutungen werden aber unterstützt durch Ep. 29 vom 20. April 1663, wo Spinoza wieder 3 Hauptsätze über die Substanz aufzählt. Hier stellt er voran, dass zu ihrem Wesen die Existenz gehöre; daraus folgt: 2): dass nur Eine Substanz derselben Natur existirt, sowie 3): dass jede Substanz unendlich ist. Also wieder die Sätze des Tractats, des Anhangs und der Beilage, aber in einer charakteristisch veränderten Ordnung, die ganz dem oben nachgewiesenen Entwicklungsgange entspricht; dass die Substanz durch sich selbst existire, wird ihm immer mehr zur wichtigsten Bestimmung ihres Begriffs, während es zuerst ihre Unendlichkeit gewesen war. In den Briefen 39—41 aus dem Jahre 1666, die nach Böhmer's Mittheilung in Fichte's Zeitschrift XLII, S. 85 an Huygens gerichtet sind, sehen wir ihn durchaus vom Begriffe eines durch sich selbst existirenden Wesens ausgehen, und daraus seine übrigen Bestimmungen ableiten. Es ist derjenige Begriff, der in der ersten Definition der Ethik auch wirklich an die Spitze getreten ist, wenn auch in der Ausführung die frühere Ordnung wieder durchschlägt.

Dass die Ethik in der Gestalt, in der wir sie jetzt haben, vollendet gewesen, wissen wir erst aus dem Jahre 1675, wo es sich auch um Herausgabe des *tractatus quinquepartitus* handelt*). Denn in den Briefen, welche 1675 durch Vermittlung Schallers zwischen Walter von Tschirnhausen und Spinoza gewechselt wurden (Ep. 63—73), wird die Ethik von Anfang an so citirt, dass keine wesentliche Differenz mehr zu entdecken ist; kleine Abweichungen im Einzelnen können sehr wohl auf Rechnung einer ungenauen oder abkürzenden Anführung kommen**); höchstens könnte aus Ep. 66, 2 geschlossen werden, dass Spinoza die Ordnung der Axiome nach 1675 noch geändert hat.

Vergleichen wir nun die Gestalt, welche die ersten Sätze der Ethik mindestens vierzehn Jahre nach dem ersten Entwurf gewonnen haben, so verräth sie in einer grösseren Ausführlichkeit das Bestreben, jeden einzelnen Schritt im Gange des Denkens möglichst scharf und bestimmt hervorzuheben. Sie löst, was früher enthymematisch zusammengefasst war, in die einzelnen Prämissen auf. Sie verweist ferner die Axiome, welche die Beilage an Oldenburg aufgezählt hatte, unter die Propositionen; mit vollem Recht, denn Spinoza hatte ja schon damals gezeigt, dass sie Folgerungen aus den Definitionen seien, die Würde von Axiomen also streng genommen nicht haben können. In den Definitionen und Axiomen der Ethik sehen wir ferner das Resultat einer weit vollständigeren Analyse, welche bestrebt ist aller Voraussetzungen sich bewusst zu werden, welche früher als selbstverständlich nicht

*) Ep. 18 an Oldenburg.

**) Die Stellen sind: Ep. 63, 1. 64, 3. 65, 2. 3 (hier hat der Brief ... *quo plus realitatis aut esse habeat, eo plura ei competant attributa* (mit dem Ausdruck der prop. 9), die entsprechende Stelle der Ethik, I, 10. Schol.: *eo plura attributa, quae et necessitatem, sive aeternitatem et infinitatem exprimunt, habeat)* 65. 4 (vergl. mit Eth. 1, 23) 66, 2. 3 (der Brief führt Axioma 6 des ersten Theiles an, wo nur Ax. 4 gemeint sein kann) 4. 5. 6. 7. 8. 67, 1. 68.

zum bestimmten Ausdruck gekommen waren, oder denselben nur gelegenheitlich gefunden hatten. Aus diesem Bestreben und aus den vielen vorangehenden Versuchen den Gang der Entwicklung bald so bald so zu gestalten erklärt sich endlich die immerhin künstliche und gezwungene Ordnung, welche den ursprünglichen Gang der Speculation Spinoza's verhüllt. Wir haben ein methodisches Kunststück vor uns, dessen Zweck die beweisende Darstellung von Gedanken ist, deren genetische Entwicklung in wesentlich anderer Weise vor sich gegangen war. Die Krystalle welche nach einander angeschossen waren, sind zerschlagen und aufgelöst, um sie aufs Neue unter veränderten Bedingungen krystallisiren zu lassen.

Es ist von Interesse, im Einzelnen eine Vergleichung anzustellen, und darin zugleich die Resultate der hierher bezüglichen Untersuchungen zusammenzufassen.

Was zunächst die Definitionen der Ethik betrifft, so lässt sich von der ersten, welche den Begriff der *causa sui* entwickelt, in den früheren Schriften keine Spur entdecken. Spinoza gebraucht zwar den Ausdruck von Anfang an, er erscheint schon im ersten Capitel des Tractats*), überall aber als ein traditioneller, dessen Bedeutung verständlich ist, und dem in der Gedankenentwicklung durchaus keine hervorragende Stelle zukommt**). Wie allmählich sich der Begriff eines Wesens, *cujus essentia involvit existentiam*, aus den alten ontologischen Beweisen herausgebildet und mit dem Begriffe der Substanz verschmolzen hat, glauben wir oben gezeigt zu haben.

Die zweite Definition stand im Wesentlichen gleichlautend in der Beilage an Oldenburg, wenn auch dort vielleicht *res infinita* anstatt der *res finita* definirt war.

In der dritten, der Definition der Substanz, erscheint

---

*) Suppl. p. 14.

**) De intell. emend. p. 449: *Si res sit in se, sive, ut vulgo dicitur, causa sui.*

die Bestimmung: *quod in se est*, in den frühesten Redactionen des Jahres 1661 noch nicht; sie erscheint zum erstenmal in den Definitionen von 1663 (Ep. 27, 8).

Die vierte Definition, die des Attributs, ist noch jünger. Die Beziehung auf einen *intellectus* erscheint zum erstenmal 1663; der Beisatz: *tamquam ejus essentiam constituens*, und ebenso die Formel *Attributum aeternam et infinitam essentiam exprimit*, oder *realitatem sive esse substantiae exprimit*, sind später.

Die fünfte Definition, die des Modus, ist im Wesentlichen in der Beilage an Oldenburg enthalten.

Die sechste, die Definition Gottes, hat den Terminus Substanz in den frühesten Redactionen nicht in sich aufgenommen, sondern setzt *Ens;* nach Ep. 26, 8 war aber 1663 schon Gott als die unendliche Substanz definirt.

Die siebente und achte sind früher nicht nachzuweisen. Die achte wird übrigens im Briefe an Huygens vom 10. April 1666 (Ep. 40, 2) noch nicht vorausgesetzt, denn dort wird *aeternitas* und *indeterminata duratio* noch nicht unterschieden.

Von den Axiomen ist das erste dem Sinne nach gleichbedeutend mit dem zweiten der Beilage an Oldenburg. Alle übrigen sind jüngeren Datums.

Die Propositionen endlich sind grösstentheils in den Axiomen und Propositionen des Tractats, des Anhangs und der Beilage an Oldenburg nachzuweisen. Es entspricht sich nemlich:

Eth.	Tract. cap. 2.	Anhang	Beilage
Prop. 1.	—	Ax. 1.	Ax. 1.
Prop. 2.	—	Ax. 4.	Ax. 3.
Prop. 3.	—	Ax. 5.	Ax. 4.
Prop. 4.	—	Ax. 2 u. 3.	—
Prop. 5.	Prop. 2.	Prop. 1.	Prop. 1.
Prop. 6.	Prop. 3.	Prop. 2.	Prop. 2.
Prop. 7.	Prop. 4.	Prop. 4.	Prop. 2.
Prop. 8.	Prop. 1.	Prop. 3.	Prop. 3.

Prop. 9 steht schon im Zusatz zum zweiten Capitel des Tractates; Prop. 10 entspricht der Definition des Attributs in den früheren Redactionen, nur mit dem Unterschied, dass dort die Attribute noch nicht auf Eine Substanz bezogen waren; die Beweise zu Prop. 11 endlich, die Beweise für's Dasein Gottes, sind in dieser bestimmten Form nirgends vorher nachzuweisen, und es lässt sich aus der Vergleichung der successiven Versuche schliessen, dass gerade dieser Punkt dem Philosophen die meisten Schwierigkeiten bereitete, und dass ihm keine der vielen Formen, die er nacheinander ersann, vollständig genügte.

Zur Vervollständigung der vorangehenden Untersuchung ist es noch geboten, auch das Verhältniss des Tractates De deo et homine zum Tractatus de intellectus emendatione genauer zu ermitteln. Dass dieser einer frühen Zeit angehöre, bemerkte schon der Herausgeber der opera posthuma*); und die Briefe zeigen, wie frühe schon Spinoza mit seinem Gegenstande sich beschäftigte. In Ep. 8, 14 vom 3. April 1663 fragt Oldenburg an, ob Spinoza sein wichtiges Werk, worin er über den Ursprung der Dinge und ihre Abhängigkeit von der ersten Ursache, sowie von der Verbesserung unseres Verstandes handle, schon vollendet habe. Spinoza antwortete (Ep. 9, 4), wenn die Veröffentlichung der Principia Philosophiae Cartesianae ihm das Interesse einflussreicher Männer seines Vaterlandes zuwende, so dass er unter ihrem Schutze und ohne Gefahr einer Belästigung seine Meinungen veröffentlichen könne, so werde er sogleich einiges herausgeben; bis dorthin möge Oldenburg sich gedulden; dann aber werde er entweder den Tractat selbst oder ein Compendium desselben gedruckt erhalten.

Aus dieser Stelle scheint hervorzugehen, dass Spinoza damals im Sinne hatte, beides in Einer Darstellung zu ver-

*) Praef. Paulus II, p. 28: *Tractatus de emendatione intellectus est ex prioribus nostri Philosophi operibus, testibus et stylo et conceptibus.* p. 412 (in der Admonitio ad lectorem) . . . *jam multos ante annos ab auctore fuit conscriptus.*

schärfer ausgeführt, in abstracteren Begriffen dargestellt, in besserer Ordnung entwickelt, mit deutlicheren Beispielen erläutert. Insbesondere ist die Definition der vierten Erkenntnissart eine wesentlich andere, indem sie an die Stelle der wechselnden und unbestimmten Redensarten unserer Schrift die Formel setzt: *Quarta perceptio est, ubi res percipitur per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae causae.* Ebenso ist der Begriff der idea vera viel schärfer entwickelt, und der im Tractat selten und nur gelegentlich vorkommende Terminus „adäquat" zu diesem Zwecke herbeigezogen. Der Briefwechsel mit Oldenburg, und dessen Zweifel (Ep. 3, 2) ob aus einer Definition auf die Existenz des Definirten geschlossen werden könne, musste ihm das Bedürfniss einer genauen Erörterung hierüber besonders nahe gelegt haben*). Unser Tractat hatte sich von der Vorstellung, dass die Objecte Ursachen der Ideen seien, noch nicht befreit; der Tractat de intell. emend. sucht den inneren Unterschied der wahren und falschen Idee auf, wie sie rein aus dem Verstande unabhängig vom Object hervorgehen. Damit hängt auf's Engste zusammen, dass schon in der Methodenlehre der Satz, das Intelligere sei blosses Leiden, vollkommen aufgegeben, das Leiden auf die Imaginatio beschränkt, der Verstand aber als actives Princip dargestellt ist. So tritt auch in der Methodenlehre der Satz, dass wer wisse, zugleich wisse, dass er wisse, zuerst mit vollständiger Klarheit heraus; der ganze Begriff der Methode ist auf den Begriff der reflexiven sich selbst als wahr bejahenden Erkenntniss gebaut, der im Tractat zwar in dem Satze *veritas sui ipsius atque etiam falsitatis index* vorausgesetzt, aber nicht mit Bewusstsein herausgestellt ist, vielmehr von der Anschauung, dass das

*) Gelegentlich möge eine Correctur des Spinozischen Textes hier stehen, auch auf die Gefahr hin, dass sie vielleicht anderswo schon bemerkt worden ist. Paulus II, 431. Bruder II, 22 steht: *Unde sequitur, si detur aliquis Deus aut omniscium quid, nihil prorsus nos posse fingere.* Statt nos muss id oder eum stehen.

Object sich mit überzeugender Klarheit manifestire, erstickt wird. Nur in den Schlussworten des Anhangs wird auf die reflexive Idee, die Kenntniss unserer selbst hingewiesen. (Suppl. p. 251.)

Zu diesen Differenzen, zu denen die oben S. 34 erörterte in der Lehre von der Definition hinzukommt, und die leicht durch eine ganze Reihe anderer Beispiele vermehrt werden könnten, gesellen sich andere Zeichen. Im Tractat ist keine Spur davon zu entdecken, dass Spinoza Bacons Schriften gelesen hat; in der Methodenlehre ist die Bezugnahme auf Bacon unverkennbar*). Da nun in dem

*) Vergl. p. 419 die Bestimmung der zweiten Art der Erkenntniss, der *experientia vaga, h. e. experientia, quae non determinatur ab intellectu, sed tantum ita dicitur, quia casu sic occurrit, et nullum aliud habemus experimentum, quod hoc oppugnat* — mit Bacons *inductio per enumerationem simplicem ubi non invenitur instantia contradictoria*, oder mit N. O. I, Aph. 25 und 70. Der Ausdruck selbst, *experientia vaga*, ist aus Aph. 100. In der Anmerkung zu p. 423 spricht Spinoza die Absicht aus, ausführlicher von der Erfahrung zu reden; die Worte: *Empiricorum et recentium Philosophorum procedendi methodum examinabo* können sich nur auf Bacon beziehen. Einer Anregung durch Bacon ist wohl der Satz p. 428 zu verdanken: *Ratio, cur in naturae inquisitione raro contingat, ut debito ordine ea investigetur, est propter praejudicia, quorum causas postea in nostra philosophia explicabimus.* Dieses Versprechen hat er im Anhang des ersten Buchs erfüllt, seine Polemik gegen den Zweckbegriff aber, die unserem Tractate fremd ist, kann gleichfalls durch Bacons Sätze veranlasst sein. Am bestimmtesten aber weist durch Gedanken und Ausdruck die Stelle p. 453 auf Bacon hin, wo Sp. von der Erkenntniss des Einzelnen redet. *Alia auxilia necessario sunt quaerenda praeter illa, quibus utimur ad res aeternas earumque leges intelligendum ... quae omnia eo tendent, ut nostris sensibus sciamus uti, et experimenta certis legibus et ordine facere, quae sufficiant ad rem, quae inquiritur, determinandam, ut tandem ex iis concludamus, secundum quasnam rerum aeternarum leges facta sit, et intima ejus natura nobis innotescat.* Darin ist dieselbe Aufgabe ausgesprochen, die sich Bacon für seine Methode gestellt hat; die *res fixae et aeternae earumque leges*, die *intima natura rei* sind nichts anderes als die Baconischen Formen, deren Aufsuchung seine Methode lehren will, und gerade so unklar wie

ersten Briefe an Oldenburg Spinoza über Bacons Irrthümer spricht, und zwar so, dass gegen die Annahme, er habe ihn eben erst gelesen, kein Grund vorliegt, so stimmt auch diese Anzeige damit überein, dass die Methodenlehre nach dem Tractate verfasst ist. Ja man könnte versucht sein zu glauben, die Bekanntschaft mit Bacons Organon habe erst den Entschluss einer besonderen Untersuchung über die Methode zur Reife gebracht, wenn nicht die cartesianische Dissertatio de methodo einen näheren und zureichenden Anlass darböte.

Auf der andern Seite weisen die Anmerkungen zur Methodenlehre auf eine Zeit hin, in welcher die Ethik noch im Werden war, und Spinoza eine umfassendere Anlage im Sinne hatte, als die spätere Ausführung erreichte. Schon der Name ist bezeichnend: er verweist immer auf seine „Philosophie". Wir suchen vergeblich die Erklärung, was vis nativa und was opera intellectualia, was quaerere in anima sei, und ob die Ideen selbst der Verderbniss unterliegen, die Spinoza in seiner „Philosophie" zu geben verspricht*). Wir gehen vielleicht wenig fehl, wenn wir annehmen, dass Spinoza damals, wo er an eine Methode für die Erkenntniss des Einzelnen so gut wie für die Erkenntniss der ewigen Dinge dachte, Physik und Ethik in Einer Bearbeitung zusammenfassen wollte, dass er, an den Tractat von Gott und dem Menschen anknüpfend, seine Arbeit begann, aber von der ursprünglich ethischen Begrenzung des Kreises festgehalten wurde. Das Wahrscheinlichste ist, dass die Methodenlehre zwischen den Tractat und die von 1663 bis 1665 vorgenommene Bearbeitung der Ethik fällt.

Bacon spricht er von Gesetzen im Zusammenhang mit diesen ewigen, sich gleichbleibenden Dingen, oder wie Bacon sie nennt, Naturen.

*) p. 424. 426. 446.

Druck der Hofbuchdruckerei (H. A. Pierer) in Altenburg.





